

در وقت سلطان سلیم خان بن مصطفی خان وزیری حلبی ابراهیم پاشا

لواء شریف نصرت ردیفک استانه علیه دن اخراجی بیك ایکیوز یکرمی
ایکی سنه سی محرم الحرامنك یکرمی ایکنجی کونی بازار ایرته سی یمن اقبال ایله
داود پاشا صحراسنه اخراج شده ۱۲۲۲ ماه محرمك اوطقوزنجی کونی
جمعه ایرته سی کونی ینکیچری اوردوسی اخراج یکرمنجی کونی جبه خانه طوبجی عربه جی
خمبره جی لغمجی اوجاغ سائره اخراج اولنمشدر حق سبحانه وتعالی فتوحات جلیله ایله
نصرت دائمه ایله جمیع امت محمدی ممنون ومسرور ایلیه آمین بحرمة سید الکونین

سلطان مصطفی خان جلوس همایون میمنت مقرونی
بعده لواء شریف استانه علیه یه بن سلطان عبد الحمید خان ۱۲۲۲
تشریف ودخولی بیك ایکیوز یکرمی اوچ سنه سی جمادی الاولی نك یکرمی برنجی بازار ایرته سی صاحب دولت موکب ۱۲۲۲ ر لا اوله
لواء شریف یکرمی التنجی یوم صالی تشریف ودخول شده ۱۲۲۳ علمدار مصطفی پاشا معا کلمشدر مشار الیه
اللهم افتح بالخیر واختم بالخیر انك علی کل شیء قدیر آمین
ینکیچری اردوی همایون پهلوانه اغالی قتل شد ۱۲۲۲ ر
مهر همایونه ۱۲۲۳ ۲۶ ح پنجشنبه کون رب وفق امورنا کلها
قنلدی جدید نقل شد ۱۲۲۳ ح اللهم بارك لنا بجمیع الامور

سلطان محمود خان ابن سلطان عبد الحمید خان

پنجشنبه تجدید بروات ایچون امر شریفك صدوری تاریخی بیك ایکیوز یکرمی اوچ سنه سی جمادی الاخره نك
یکرمی دردنجی کون تخت عالیبخت عثمانی اوزره جلوس همایون میمنت مقرون واقع اولمشدر اللهم بارك لنا
من جمیع الامور والاحوال خلد الله خلافته وابد سلطنته الی انتهاء الزمان ونهایت الدوران
اجابت دعانا آمین یا مستعان

بحکمة الله تعالی وباسراره تعالی ۱۲۲۳ رمضان شریفنك یکرمی یدنجی قدر کیجه سی ساعت یدی سکز
طقوز اثناسنده صدارت عظمی [illegible] درکاه عالی ینکیچریلری اوجاغی سکردم وسمه لری وسائر ضابطانی معرفت
واتفاقیله علملرکشاد ایله اولا اغا قپوسنه وارب ینکیچری اغاسی وتوزبر بلوکك اوطه جقده
جقه ینکیچری اغاسنی پاره لیوب بعده پاشا قپوسنه وصول وایجرو برتقریب دخول واتشه ویروب
احراق بالنار ووزیر علمدار مصطفی پاشا حرمنه قاجوب کاکیر ابنیه مخزنه جاریه لرینی ویرولر
نفرلر ایله دخول بعده زور غالب کلیجك جاریه لری طشره چیقروب بعده باروت ایله مخزن مرقومی
اتوب ینکیچری نفراتندن وسائر سکرجی بر ایکیوز آدم تلف ومجروح وایرته سی کون قاضی پاشا وقبودان
دریا رامز محمد پاشا برتقریب سرای همایونه وافر نظام جدید عسکری سکبان جمع وجبه خانه اطرفنه اتش
ویروب کیجه علی الغفله هجوم وغصب وغارات ویغما برله دکیلی طاشه قدر قتال وغارات ایده لك وارد
بعده بعون الله تعالی ینکیچری دلاورلری غیرت وشجاعت برله هجوم وغلبه برله عساکر سکبانی
پراکنده وپریشان وبنه اندرونه ادخال وبعده ایرته کون همایون قالیونلرینه امر ایدوب
اغا قپوسنه واستانه علیه جانبنه اخبار ایدوب قدر کولله لر آتوب بحمد الله برکمسنه یه ضرر
اصابت ایتمیوب بعده ایرته کون مرقومان قاضی پاشا وقبودان پاشا سفینه ده وخایفله نوم ایکی بابنده

I

جلبنه فرار وغیبت ایدوب چتالجه قضاسنه وصول وجنکیز سلطانلرندن برسلطانك چفتلکنده
زیر حمایه سنده هوشوب واوزولرینه جانبازو سائر عساکر ینکیچریان وطوبلر تعیین اولنمشدر

یوسف ضیا پاشا مهر همایونه تشریف شده ۱۲۲۳ شو کیجه مرحوم سلطان محمود خان افندیمزك ۱۵ ر
بعون الله تعالی طوغ پر فروغ نصرت مقرونك اخراج ونصبی یوم جمعه ایتیجی اولمشدر ۱۲۲۴ ۳ ساعت ۳ غروب
۱۲۲۵ ۲ ساعت ۴ دقیقه ۳

بعون الله تعالی برائیل ناظری احمد اغایه مهر همایون توجیه ۱۲۲۶ اردوی همایونه اشتیاق
دسته بر بوده جمازات روسیجق قلعه سنه دخول وفتح بحمد الله تعالی اللهم انصره نصرا عزیزا آمین
افتحله فتحا قریبا آمین بحرمة طه ویس

بعون الله تعالی بیك ایکیوز اوتوز سنه جمادی الاولی سنه دفتردار شوا اولن محمد رائف پاشایه مهر همایون
توجیه اولنمشدر ۱۲۳۰

بمن الله تعالی بیك ایکیوز اوتوز اوچ سنه سی شعبان شریفك اوتوزنجی جمعه کون
ساعت اون ایکیده سلطان محمود افندیمزك حمیده سلطان دنیایه طلوع
ایلدی حق سبحانه وتعالی کندیسنه ونحرج فؤادی اولان شاه زاده افندیلر وسلطان
افندیلره طول عمر احسان ایلیه نیجه نیجه شاه زاده ایله جمله امت محمدی مسرور ایلیه
آمین
۱۲۳۳

1150

1

قد وهب لي وسلم بيدي هذا الكتاب
أخي وقرة عيني سليمان أفندي
حفظه الله ما الله واهب
وسلمت إليه وأنا العبد
الحقير الضعيف
محمد عارف
حلمي ابن
إبراهيم
عفى عنهما
الرب
الكريم
ثم
آمين
سنة ثلث وثلثين ومائتين وألف
في يوم أحد وعشرين من
شعبان المعظم
اللهم اغفر ذنوب
من وهب
وعلم
هذا الكتاب
بحرمة
محمد عليه
السلام
آمين

من ودائع الدهر لدى الحقير
محمد عارف حلمي الملازم
بمدرسة قصبة
عفى عنه ذنوبه
الخفية
والجلية
آمين
١٢٣٣
٢١ شعبان المعظم

قد انعم الله تعالى الى عبد الفقير السيد محمد [illegible]
ابن محمد سعيد



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد
الغزالي الطوسي رضي الله عنه وارضاه نسئل الله
على كل نهاية وجوده المجاوز كل غاية ان يفيض الينا من
انوار الهداية ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية وان
يجعلنا ممن راى الحق حقا فاثر اتباعه واقتفاه وراى الباطل
باطلا فاختار اجتنابه واجتواه وان يلقينا السعادة التي
وعد بها انبياءه واولياءه وان يبلغنا من الغبطة والسرور
والنعمة والحبور اذا ارتحلنا عن دار الغرور ما تنخفض
دونه عاليها مرامي الافهام وتضال دون اقاصيها مرامي
سهام الاوهام وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس
والصدور من هول المحشر ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وان يصلي على نبينا المصطفى خير
النبيين صلوات الله عليه وعلى اله الطيبين واصحابه
الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجا وان يسلم
تسليما اما بعد فاني رايت طائفة يعتقدون في انفسهم
التميز عن الاتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا
وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين
من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات واستهانوا



بتعبدات

بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده
بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها
رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون
ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي الفي اليهم كتقليد اليهود
والنصارى اذ جرى على غير دين الاسلام نشوهم واولادهم وعليه
درج اباءهم واجدادهم من غير بحث نظري صادر عن التعثر باذيال
الشبهة الصارفة عن صوب الصواب والانخداع بالخيالات
المزخرفة كلامع السراب كما اتفق لطوائف من النظار في البحث
عن العقائد والاراء من اهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم
سماعهم اسامي هائلة كسقراط وبقراط وافلاطن وارسطاليس
واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم
وحسن اصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية
والالهية واستبدادهم بفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك
الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقولهم و
غزارة فضلهم منكرون للشرايع والنحل وجاحدون لتفاصيل
الاديان والملل ومعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل
مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي من عقايدهم طبعهم
تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا
في سلكهم وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهماء واستنكافا
من القناعة باديان الاباء ظنا بان اظهار التكايس في النزوع عن
تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جهل وغفلة منهم
عن الانتقال عن تقليد الى تقليد خرق وخبال فاية رتبة
في عالم الله اخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا

بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا دون ان يقبله حبرا وتحقيقا
والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ولبس في سجيتهم
حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات فالبلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة بترا والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حولا
فلما رايت هذا العرق من الحماقة نابضا على هولاء الاغبياء ابتدات
لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت
عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا
عن غوائل مذهبهم وعوراته التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء
وعبرة عند الاذكياء اعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء
من فنون العقائد والاراء وهذا مع حكاية مذهبهم على وجهه
ليتبين لهولاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الاوائل
والاواخر على الايمان بالله واليوم الاخر وان الاختلافات
راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لاجلهما
بعث الانبياء المويدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما
الا شرذمة يسيرة من ذوى العقول المنكوسة والاراء
المعكوسة الذين لا يوبه لهم ولا يعبا بهم فيما بين النظار
ولا يعدون الا فى زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبيا
والاغمار ليكف عن غلوائه من يظن ان التجمل بالكفر تقليدا
يدل على حسن رايه ويشعر بفطنته وذكائه ويتحقق ان هولاء
الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة وروسائهم براء
عما قذفوا به من جحد الشرايع وانهم مومنون بالله و
مصدقون لرسله وانهم اختبطوا فى تفاصيل هذه
الاصول قد زلوا فيها فضلوا واضلوا عن سواء السبيل

فنحن نكشف

فنحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل
ونبين ان كل ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله سبحانه
ولى التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الان
الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى الكتاب

مقدمة اولى ليعلم ان الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة
تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير واراءهم منتشرة
وطرقهم متباعدة متدابرة فلنقتصر على اظهار التناقض
فى راى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول
فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من ارائهم
وانتقى ما هو الاقرب الى اصول اهوائهم وهو ارسطاليس
وقد رد على كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم
بافلاطن الالهى ثم اعتذر عن مخالفته استاذه بان قال
افلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق منه
وانما نقلنا هذه الحكاية ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان
لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق
ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور
العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء
العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية
عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما
لم يختلفوا فى الحسابية ثم المترجمون لكلام ارسطاليس
لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل وشرح محوج الى
تفسير وتاويل حتى اثار ذلك ايضا نزاعا بينهم واقومهم
بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الاسلاميين الفارابى

ابو نصر وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاروه ورأوه
الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال وان ما هجروه و
استنكفوا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ولا يفتقر
الى نظر طويل في ابطاله ولتعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم
بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار
المذاهب **مقدمة ثانية** لتعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم
من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد
كتسميتهم صانع العالم سبحانه وتعالى عن قولهم جوهرا
مع تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لا في موضوع اي القائم
بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقومه ولم يريدوا بالجوهر
المتحيز على ما اراده خصومهم ولسنا نخوض في ابطال
هذا لان معنى القيام بالنفس اذا صار متفقا عليه رجع
الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث
عن اللغة فان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه
في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق
الاسامي واباحتها يؤخذ مما تدل عليه ظواهر الشرع
ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم
يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي ان تلتبس عليك
حقائق الامور بالعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث
عن جواز التلفظ بلفظ يصدق معناه على المسمى به فهو
كالبحث عن جواز فعل من الافعال القسم الثاني ما لا يصدم
مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق
الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه

كقولهم

كقولهم ان الكسوف القمري عبارة عن امحاء ضوء القمر
بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره
من نور الشمس والارض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب
فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم
ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين
الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة
واحدة وهذا الفن ايضا لسنا نخوض في ابطاله ولا يتعلق
به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد
جنى على الدين وضعف امره وذلك ان هذه الامور تقوم
عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة فمن
اطلع عليها وتحقق ادلتها حتى يخبر بسببها عن وقت
الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل
له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب
في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره
ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير
من صديق جاهل فان قيل فقد قال المصطفى صلوات الله
عليه وسلامه ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا
يخسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا
الى ذكر الله والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه قلنا وليس
في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف
لموت احد ولحياته والامر بالصلاة عنده والشرع الذي
يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من اين يبعد
منه ان يأمر عند الكسوف بها استحبابا فان قيل فقد روي

انه قال فى اخر الحديث ولكن الله سبحانه اذا تجلى لشىء
خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلى
قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها
وانما المروى ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان
تاويله اهون من مكابرة امور قطعية فكم من ظواهر
اولت بالادلة العقلية التى لا تنتهى فى الوضوح الى
هذا الحد واعظم ما يفرح به الملحد ان يصرح ناصر
الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل
عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثال ذلك
وهذا لان البحث فى العالم عن كونه حادثا او قديما ثم
اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة او بسيطا او مثمنا او
مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلث عشرة
طبقة كما قالوا او اكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهى
كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب
الرمان فالمقصود كونه من فعل الله سبحانه فقط كيف ما
كان القسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه باصل من اصول
الدين كالقول فى حدث العالم وصفات الصانع وبيان
حشر الاجساد والابدان وقد انكروا جميع ذلك فهذا
الفن ونظائره هو الذى ينبغى ان يظهر فساد مذهبهم
فيه دون ما عداه مقدمة ثالثة لنعلم ان المقصود
التنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن ان
مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم
فلذلك لا ادخل فى الاعتراض عليهم الا دخول مطالب

منكر

منكر لا دخول مدع مثبت فاكدر عليهم ما اعتقدوه
مقطوعا بالزامات مختلفة والزمهم تارة مذهب المعتزلة
واخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية
ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق
البا واحدا عليهم فان سائر الفرق انما خالفونا فى التفصيل
وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند
الشدائد تذهب الاحقاد مقدمة رابعة من عظائم
حيل هؤلاء فى الاستدراج اذا اورد عليهم اشكال
فى معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة
خفية وهى اعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل
الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقدم الرياضيات
والمنطقيات فمن يقلدهم فى كفرهم ان خطر له اشكال
على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك ان علومهم
مشتملة على حله وانما يعسر على دركه لانى لم احكم
المنطقيات ولم احصل الرياضيات فنقول اما الرياضيات
التى هى نظر فى الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق
للالهيات به وقول القائل ان فهم الالهيات يحتاج
اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج
اليها او الحساب يحتاج الى الطب واما الهندسيات
التى هى نظر فى الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان
ان السموات وما تحتها الى المركز كرى الشكل وبيان عدد
طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة فى الافلاك
وبيان مقدار حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا او

اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك فى شىء من النظر الالهى وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنيع عالم حى مريد قادر يفتقر الى ان يعرف ان البيت مسدس او مثمن وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده وكقول القائل لا نعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم نعرف عدد طبقاتها ولا نعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم نعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فصحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذى نسميه فى فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستيصال هذه الحيلة فى الاضلال نرى ان نفرد القول فى مدارك العقول فى هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها فى قوالبهم ونقتفى اثارهم لفظا لفظا ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم اعنى بعباراتهم فى المنطق ونوضح ان ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البراهين من المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع فى ايساغوجى وقاطيغورياس التى هى من اجزاء المنطق و مقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الالهية ولكنا نرى ان نورد مدارك العقول فى اخر الكتاب

او نفرد له كتابا مفردا اليرجع اليه فانه كالالة لدرك مقصود الكتاب ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم فيوخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظنا فى احاد المسائل فى الرد عليهم فينبغى ان يبتدئ اولا بحفظ كتاب معيار العقل الذى هو الملقب بالمنطق عندهم ولنذكر الان بعد المقدمات فهرسه المسائل التى اظهرنا تناقض مذهبهم فيها فى هذا الكتاب وهى عشرون مسئلة المسئلة الاولى فى ابطال مذهبهم فى ازلية العالم الثانية فى ابطال مذهبهم فى ابدية العالم الثالثة بيان تلبيسهم فى قولهم ان الله سبحانه صانع العالم وان العالم صنعته الرابعة فى تعجيزهم عن اثبات الصانع الخامسة فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين السادسة فى ابطال مذهبهم فى ابطال نفى الصفات السابعة فى ابطال قولهم ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفصل الثامنة فى ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية التاسعة فى تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم العاشرة فى بيان ان القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم الحادية عشرة فى تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره الثانية عشرة فى تعجيزهم عن القول بانه يعلم ذاته الثالثة عشرة فى ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات الرابعة عشرة فى ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة الخامسة عشرة فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء السادسة عشر فى ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات السابعة عشر فى

ابطال قولهم باستحالة خرق العادات الثامنة عشرة في تعجيزهم
عن اقامة البرهان العقلي على ان النفس الانسانية جوهر قائم
بنفسه ليس بجسم ولا عرض التاسعة عشرة في قولهم باستحالة
الفنا على النفوس البشرية العشرون في ابطال انكارهم
لبعث الاجساد مع التلذذ والتالم في الجنة والنار باللذات
والالام الجسمانية فهذا ما اردنا ان نذكر تناقضهم فيه
من جملة علومهم الالهية والطبيعية واما الرياضيات فلا
معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب و
الهندسة واما المنطقيات فهي نظر في الة الفكر في المعقولات
ولا يتفق فيه خلاف به مبالاه وسنورد في كتاب معيار
العقل من جملته ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب
ان شاء الله عز وجل وهو ولي التوفيق **مسئلة اولى** في ابطال
قولهم بقدم العالم تفصيل المذهب في اختلاف الفلاسفة
في قدم العالم والذي استقر عليه راي جماهيرهم المتقدمين
والمتاخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله سبحانه
ومعلولا له ومساوقا له غير متاخر عنه بالزمان مساوقة
المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان تقدم الباري
عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة
لا بالزمان وحكي عن افلاطن انه قال العالم مكون ومحدث
ثم منهم من اول كلامه وابى ان يكون حدث العالم معتقدا له
وذهب جالينوس في اخر عمره في الكتاب الذي سماه ما يعتقده
جالينوس رايا الى التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدري
العالم قديم او محدث فربما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك

ليس

ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها
على العقول ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم
انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث من قديم
بغير واسطة اصلا ايراد ادلتهم لو ذهبت اصف ما نقل
عنهم في معرض الادلة وذكر في الاعتراض عليه لسودت في
هذه المسئلة اوراقا كثيرة ولكن لا خير في التطويل فلنحذف
من ادلتهم ما يجري مجرى التحكم او التخييل الضعيف الذي
يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له وقع في النفس
مما يجوز ان ينهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك
الضعفاء بادنى خيال ممكن وهذا الفن من الادلة ثلثة الاول
قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا
فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر
لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا
صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان تجدد مرجح او لم
يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف
كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح
ولم حدث الان ولم يحدث من قبل والسوال في حدوث المرجح
قائم وبالجملة فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان
لا يوجد عنه شيا قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان
يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال وتحقيقه انه يقال
لم لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث
ولا عن استحالة الحدوث فان ذلك يودي الى ان ينقلب
القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان

وكلاهما محال ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض
ولا امكن ان يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل اقرب ما يتخيل
ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فكيف فقد حدثت الارادة
وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثها لا في
ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثه اليس الاشكال
قائما في اصل حدوثه وانه من اين حدث فلم حدث الان ولم
يحدث قبله احدث الان لا من جهة الله تعالى فان جاز حادث
لا من محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فاي فرق بين
حادث وحادث وان حدث باحداث الله تعالى فلم حدث الان
ولم يحدث قبل العدم آلة او قدرة او غرض او طبيعة فلما
ان نقول ذلك فالوجود بم حدث وعاد الاشكال بعينه او
لعدم الارادة فيفتقر الارادة الى ارادة وكذا الارادة الاولى
ويتسلسل الى غير نهاية فاذا قد تحقق بالقول المطلق ان
صدور الحادث من القديم من غير تغير امر من القديم في قدرة
او آلة او وقت او غرض او طبع محال وتقدير تغير حال محال
لان الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره والكل محال
ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا
محالة فهذا اخيل ادلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل
الالهيات ارك من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدرون
ههنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منها في غيرها فلذلك
قدمنا هذه المسئلة وقدمنا ادلتهم الاعتراض من وجهين
احدهما ان يقال بم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة
قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر

العدم

العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدئ الوجود من
حيث ابتدا وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك
وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث
لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له فان قيل هذا
محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل
حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قديم
بشرائط ايجابه واركانه واسبابه حتى لم يبق شيء ينتظر
البتة ثم يتاخر الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب
بتمام شروطه ضروري وتاخره محال حسب استحالة
وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم
كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد
موجودة ولم يتجدد مريد ولم يتجدد ارادة ولا تجدد للارادة
نسبة لم تكن فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما
المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحالة
السابقة في شيء من الاشيا وامر من الامور وحال من الاحوال
ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن
وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا
الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب
الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو تلفظ
بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور ان
يحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح
فلم يعقل تاخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجي الغد وبدخول
الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجي الغد وعند دخول

الدار فانه جعله علة بان اضافه الى شئ منتظر فلما لم يكن
حاضرا في الوقت وهو الغد والدار فوقف حصول الموجب
على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب لا وقد تجدد
امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يوخر الموجب
عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه
الواضع والمختار في تفصيل الوضع فاذا لم يمكنا وضع هذا
بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية
العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا
لا يتاخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان
تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر
المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف
في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم
يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل
فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور
تاخر المقصود الا بمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل
قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت
الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم
عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وفيه
قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث
او القصد او الارادة او ما شئت سميته لم حدث الان ولم
يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل
الى غير نهاية ورجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام

شروطه ولم

شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تاخر الموجب ولم
يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل الاف سنين لا ينقضي
منتهاها ثم انقلب الموجب بغتة من غير امر تجدد وشرط
تحقق وهو محال في نفسه فالجواب ان يقال استحالة ارادة
قديمة متعلقة باحداث شئ اي شئ كان اتعرفونه بضرورة
العقل ام بنظره وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء
بين هذين الجزئين بحد اوسط ام من غير حد اوسط فلن ادعيتم
حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان
ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته
مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة
لا يحصرها بلد ولا يحصيهم عدد ولا شك في انهم لا
يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان
على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما
ذكرتموه الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو
فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة واما
الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان فان قيل نحن
بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه
من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل قلنا
فما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة
نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكليات
من غير ان يوجب ذلك كثرة ومن غير ان يكون العلم زيادة
على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا
مذهبكم في حق الله سبحانه وهو بالنسبة الينا والى علومنا

في غاية الاحالة ولكن تقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله سبحانه لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم سبحانه اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة فيقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلثين سنة فتكون ادوار الشمس ثلث عشر دورات زحل وادوار الشمس نصف سدس ادوار المشتري فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم كما انه لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلثين الف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة واحدة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف اعوز ما لا

نهاية له

نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف اعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر فان قيل انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهى لا يوصف به قلنا فجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا توصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه بضرورة العقل من غير نظر فبماذا تنفصلون عن هذا فان قيل محل الغلط في قولكم انه جملة مركبة من آحاد فان هذه هيئة الدورات المتلازمة اما الماضي فقد انقرض واما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا قلنا العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل ان تخرج عنه سواء كان المعدود موجودا باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراد لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا او وترا سواء قدرناها موجودة او معدومة فان انعدمت فبعد الوجود لم تتغير هذه القضية على انا نقول لهم لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعلم ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الذي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاليس فان قيل فالصحيح رأي افلاطن وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت قلنا هذا اقبح واشنع واولى بان يعتقد

مخالفا للضرورة العقلية فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو
او غيره فان كان عينه فهو باطل ضرورة فان كل احد يشعر بنفسه
ويعلم انه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم
التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل
اضافة وان قلتم انه عين غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان
قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية
مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين
بل القابل الالفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له
عظم وحجم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول والانهار ثم
يعود الى البحر واما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من
هنا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم
في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة
وانهم لا ينفصلون عن من يدعي الضرورة عليهم في هذه
الامور على خلاف معتقدهم وهذا ما لا مخرج عنه فان قيل
هذا ينقلب عليكم في ان الله سبحانه قبل خلق العالم كان قادرا
على الخلق بقدر سنة او سنتين ولا نهاية لقدر تركه كانه
صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية او غير متناهية
فان قلتم متناهية صار وجود الباري سبحانه متناهي الاول
وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا
نهاية لاعدادها قلنا المدة والزمان مخلوقان عندنا و
سنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم
الثاني فان قيل فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة
ويدل عليه من وجه اخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز

تعلق الارادة بها فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده
وليس محالا ان يكون التقدم والتاخر مرادا بل في البياض والسواد
والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة
والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلقت الارادة القديمة
بالبياض دون السواد وما الذي ميز احد الممكنين عن الاخر في
تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله
الا بمخصص ولو جاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود
كما انه ممكن العدم ويخصص جانب الوجود المماثل لجانب
العدم في الامكان بغير مخصص فان قلتم ان الارادة خصصت
فالسوال عن اختصاص الارادة وانها لم اختصت فان قلتم
القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه
لان القديم لا يقال فيه لم فانه وان جاز تخصيص القديم بالاتفاق
باحد الممكنين فغاية المستبعد ان يقول العالم مخصوص بهيئات
مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئات اخرى بدلا عنها فيقال
وقع ذلك اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت
وهيئة دون هيئة اتفاقا وان قلتم ان هذا السوال غير لازم
لانه وارد على كل من يورده وعائد على كل من يقدره فنقول
لا بل هذا السوال لازم لانه عائد في كل وقت وملازم لمن
خالفنا على كل تقدير قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى
الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة والارادة
صفة شانها تمييز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شانها لوقع
الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين

ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقيل للقديم
وراء القدرة صفة من شانها تخصيص الشيء عن مثله فقول
القائل لم اختصت الارادة باحد المثلين كقول القائل لم اقتضى
العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال لان العلم عبارة
عن صفة هذا شانها فكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شانها
بل دابها تميز الشيء عن مثله فان قيل اثبات صفة شانها تمييز
الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض وان كونه مثلا
معناه انه لا تميز له وكونه مميزا معناه انه ليس له مثلا ولا
ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان
هذا في محل وذا في محل اخر وهذا يوجب التميز ولا ان السوادان
في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك
في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلان
عنينا به في السوادية مضافا اليه على الخصوص لا على الاطلاق
والا فلو اتحد المحل والزمان ولم يتثنى لم يعقل سوادان ولا عقلت
تثنية اصلا ويحقق هذا ان لفظ الارادة مستعار من
ارادتنا ولا يتصور منا ان نميز بالارادة الشيء عن مثله
بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء وهما متساويان
من كل وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان ياخذ احدهما
بل انما ياخذ ما يراه احسن او اخف او اقرب الى جانب
يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين او سبب من هذه الاسباب
اما خفي وجلي والا فلا يتصور تميز الشيء عن مثله
بحال الاعتراض من وجهين الاول ان قولكم هذا لا يتصور

اعرفتموه

اعرفتموه ضرورة ام نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما و
تمثيلكم بارادتنا ومقايستكم فاسدة تضاهي المقايسة
في العلم وعلم الله سبحانه يفارق علمنا في امور قدرناها
فلم يبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة
لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا
يعقل لانا لا نعقله في حقنا قيل هذا عمل بوهمك واما
دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك قلنا
فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات
صفة لله تعالى من شانها تمييز الشيء عن مثله وان لم يطابقها
اسم الارادة فلتسم باسم اخر ولا مشاحة في الاسماء
وانما اطلقنا هذا نحن باذن الشرع والا فالارادة موضوعة
في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله سبحانه
وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم
ان ذلك غير متصور فانا نفرض تمرتين متساويتين
بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه
ياخذ احدهما لا محالة بصفة شانها تخصيص الشيء
عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن والقرب
او تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان
الاخذ فانتم بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي
بالاضافة الى اغراضه فقط وهو حماقة وفرضه ممكن
واما ان تقولوا التساوي اذا فرض بقي الرجل متشوقا
ابدا متحيرا ينظر اليهما فلا ياخذ احدهما دون الاخرى
بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال

معلوم بطلانه ضرورة فاذا لابد لكل ناظر شاهدا وغائبا
فى تحقيق الفعل الاختيارى من اثبات صفة شانها تخصيص
الشئ عن مثله الوجه الثانى فى الاعتراض هوانا نقول انتم فى
مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص لشئ عن مثله فان العالم
وجد من نسبة الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقايضها
فلم اختص ببعض الوجوه واستحاله تميز الشئ عن مثله فى
الفعل او فى اللزوم بالطبع او بالضرورة لا يختلف فان قلتم
ان النظام الكلى للعالم لا يمكن الا على الوجه الذى وجد وان
العالم لو كان اصغر او اكبر مما هو الان عليه لكان لا يتم هذا
النظام وكذا القول فى عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعمتم
ان الكبير يخالف الصغير والكثير يخالف القليل فيما يراد منه
فليست بمماثلة بل هى مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف
عن درك وجوه الحكمة فى مقاديرها وتفاصيلها وانما ندرك
الحكمة فى بعضها كالحكمة فى ميل فلك البروج عن معدل النهار
والحكمة فى الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك
السر فيها ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشئ عن
خلافه لتعلق نظام الامر به واما الاوقات فمتشابهة قطعا
بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق
بعد ما خلق او قبله بلحظه لما تصور النظام فان تماثل
الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على
معارضتكم بمثله فى الاحوال اذ لو قال قائلون خلقه فى الوقت
الذى كان الاصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة
بل نفرض على اصلكم تخصصا فى موضعين لا يمكن ان نقدر فيه

اختلاف

اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب فى الحركة
عن المنطقة اما القطب فبيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين
كانهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة
لاسيما الفلك الاعلى الذى هو التاسع فانه غير مكوكب
اصلا وهما متحركان على قطبين شمالى وجنوبى فنقول ما من
نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم الا و
يتصور ان يكون هو القطب فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب
للقطبية والثبات فلم لم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين
حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان
فى مقدار كبر السماء وشكله حكمة فما الذى ميز محل القطب
عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر النقط وجميع النقط
متماثلة وجميع اجزاء الكرة متشابهة وهذا لا مخرج منه فان
قلت لعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره
بخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت فكانه لا يفارق
مكانه وحيزه ووضعه او ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامى
وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الارض
ومن الافلاك والقطب ثابت الوضع فلعل ذلك الموضع
كان اولى بان يكون ثابت الوضع من غيره قلنا ففى هذا تصريح
بتفاوت اجزاء الكرة الاولى فى الطبيعة وانها ليست متشابهة
الاجزاء وهى على خلاف اصلكم اذ احد ما استدللتم به على لزوم
كون السماء كرى الشكل انه بسيط الطبيعة متشابه لا تفاوت فيه
وابسط الاشكال الكرة فان التربيع والتسديس وغيرهما يقتضى
خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بامر زائد على الطبع

البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الالزام به
فان السوال فى تلك الخاصية قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا
لتلك الخاصية ام لا فان قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين
المتشابهات ببعضها فان قالوا لم يكن ذلك الا فى ذلك الموضع
وسائر الاجزاء لا يقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم
قابل للصور متشابه بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها
ذلك الموضع بمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء فان هذا المعنى
يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلابد من ان يكون تخصيصه به
بحكم او بصفة من شانها تخصيص الشيء عن مثله والا فكما
يستقيم لهم قولهم ان الاحوال فى قبول وقوع العالم فيها
متساوية يستقيم لخصومهم قولهم ان اجزاء السماء فى قبول
المعنى الذى لاجله صار ثبوت الوضع اولى به من تبدل الوضع
متساوية وهذا لا مخرج منه الالزام الثانى فى تعيين حركة
الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس
مع تساوى الجهات ما سببها وتساوى الجهات كتساوى
الاوقات من غير فرق فان قيل لو كان الكل يدور من جهة واحدة
لما تباينت اوضاعها ولم تحدث مناسبات الكواكب بالتثليث
والتسديس والمقارنة وغيرها ولكان الكل على وضع واحد
لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدا الحوادث فى العالم
قلنا لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى
يتحرك من المشرق الى المغرب والذى تحته بالعكس وكل ما يمكن
تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو ان يتحرك الاعلى
من المغرب الى المشرق وما تحته فى مقابلته فيحصل التفاوت

وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة
فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها فان قالوا الجهتان متقابلتان
متضادتان فكيف يتساويان قلنا هذا كقول القائل
التقدم والتاخر فى وجود العالم يتضادان فكيف يدعى
تشابههما ولكن زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة
الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها فى الوجود
فكذلك يعلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات
بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة يتعلق بها فان ساغ
لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ساغ لخصومهم
دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات ايضا الاعتراض
الثانى على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث
من قديم ولابد لكم من الاعتراف به فان فى العالم حوادث ولها
اسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية
فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكنا
لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب موجود
هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى
اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم سبحانه
فلابد اذا على اصلكم من تجويز صدور حادث من قديم
فان قيل نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم اى حادث
كان بل نبعد صدور حادث هو اول الحوادث من القديم
اذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود
لا من حيث حضور الوقت ولا الاله ولا الشرط ولا
الطبيعة ولا الغرض ولا السبب فاما اذا لم يكن هو الحادث

الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شيء اخر من استعداد
المحل القابل او حضور الوقت الموافق او ما يجري هذا المجرى
قلنا فالسؤال في حضور الاستعداد وحضور الوقت
وكل ما يتجدد فاما ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهي الى
قديم يكون اول حادث منه فان قيل المواد القابلة للصور
والاعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا والكيفيات
الحادثة هي حركة الافلاك اعني الحركة الدورية وما يتجدد
من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع
وهي نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى بعض ولبعضها
نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال
عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكواكب في
الاوج والقرب بكونه في الحضيض والميل عن بعض الاقطار
لكونه في الشمال او الجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة
الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية واما الحوادث
فيما يحويه مقعر فلك القمر وهي العناصر بما يعرض فيها
من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة
الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض
في تفصيل طويل وبالاخر تنتهي مبادي اسبابها الى
الحركة السماوية الدورية ونسب الكواكب بعضها
الى بعض او نسبتها الى الارض فيخرج من مجموع ذلك
ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث
كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات
فانها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة الى ابداننا و

نفوسها

ونفوسها قديمة فلا جرم الحركة الدورية التي هي موجبها
ايضا قديمة ولما تشابهت احوال النفس لكونها قديمة تشابهت
احوال الحركات اي كانت دائرة ابدا فاذا لا يتصور ان يصدر
الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم
من وجه فانه دائم ابدا وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء
يفرض منه كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث
باجزائه واضافاته مبدا الحوادث ومن حيث انه ابدي
متشابه الاحوال صادر عن نفس ازلية فان كانت في العالم
حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة
الدورية الابدية ثابتة قلنا هذا التطويل لا يغنيكم فان
الحركة الدورية التي هي المستند احادثة ام قديمة فهو فان
كانت قديمة كيف صارت مبدا الاول الحوادث وان كانت حادثة
افتقرت الى حادث اخر وتسلسل وقولكم انها من وجه تشبه
القديم ومن وجه تشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت
التجدد متجدد الثبوت فنقول اهو مبدا الحوادث من حيث انه
ثابت ام من حيث انه متجدد فان كان من حيث انه متجدد ثابت
فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاوقات
دون بعض وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجدده في
نفسه فيحتاج الى سبب اخر ويتسلسل فهذا غاية تقرير
الالزام ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال سنورده
في بعض المسائل بعد هذه كي لا نطول كلام هذه المسئلة بانشعاب
شجون الكلام وفنونه على انا سنبين ان الحركة الدورية لا يصلح
ان تكون مبدا الحوادث وان جميع الحوادث مخترع لله سبحانه

ابتداء و بطل ما ق لوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار
حركة نفسية لحركاتنا دليل ثان لهم في المسئلة زعموا ان
القائل بان العالم متاخر عن الله سبحانه والله سبحانه متقدم
عليه لا يخلو اما ان يريد به مقدم بالذات لا بالزمان كتقدم
الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه
في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة
الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم
وحركة اليد في الما في حركة الماء فانها متساوقة في الزمان وبعضها
علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص لتحرك الظل
وتحركت اليد لحركة الما وان كانت متساوقة فان اريد بتقدم
الباري سبحانه على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين او قديمين
واستحال ان يكون احدهما قديما والاخر حادثا وان اريد ان الباري
سبحانه متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا
قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما
اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله سبحانه سابقا بمدة
مديدة لها طرف من جهة الاخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله
يستحيل القول بحدوث الزمان فاذا وجب قدم الزمان
وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم
المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته الاعتراض هو ان
يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا و
نعني بقولنا ان الله سبحانه متقدم على العالم والزمان

انه سبحانه

انه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا
كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم
فقط ومفهوم قولنا كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط
فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد
ولو قلنا كان الله سبحانه ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه
لم يتضمن الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من
ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عند
تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قيل لقولنا
كان الله سبحانه ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات
وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان
وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان نقول كان الله
ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي
كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب
احدهما مناب الاخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك
في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل
في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله
ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماض فدل
ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته
هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان
فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى
الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصلي من اللفظتين وجود
ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظتين
نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم

في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند
ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم
الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وان هذه نسبة
الى المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا ويعبر عنه بلفظ
الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدا الا مع تقدير
قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء
محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن ان يقدر تناهي
الاجسام في جانب الراس مثلا الا على سطح له فوق فتوهم ان
وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا ~~كان~~ قيل ليس فوق
سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كاع الوهم عن الاذعان
لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل وهو وجود محقق
نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلا
هو بعد لا نهاية له بل يقال له الخلا ليس مفهوما في نفسه واما
البعد فهو تابع للجسم الذي يتباعد اقطاره واذا كان الجسم
متناهيا فانقطاع الملا والخلا غير مفهوم فثبت انه ليس وراء
العالم لا خلا ولا ملا وان كان الوهم لا يذعن عن قبوله وكذلك
يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة
فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان
قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني
وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير
بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره
ولا يرعوي عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة
عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي

ينقسم

ينقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات
فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيالي
وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتامل فانهم اتفقوا على انه
ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا فان قيل هذه الموازنة معوجة
لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق
ولا تحت بل ان سميت جهة فوقا من حيث انه يلي راسك
والاخرى رجلك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة
التي هي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته
على الجانب الاخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخمص قدمه
اخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا
هي بعينها تحت الارض ليلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق
الارض في الدور واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان
ينقلب اخرا وهو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ
والاخر دقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقا
الى حيث تنتهي والجانب الاخر تحتا لم يظهر لهذا اختلاف
ذاتي في اجزاء العالم بل هي اسام مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة
حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت
نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه
واما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده ذاتي
له لا يتصور ان يتبدل فيصير اخرا ولا العدم المقدر عند
افناء العالم الذي هو عدم لاحق لا يتصور ان يصير سابقا
فطرفا نهاية وجود العالم الذي احدهما اول والثاني
اخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل

الاضافات البتة بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان
نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا ليس
لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا
معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد قلنا لا فرق فانه لا
غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الداخل والخارج
ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملا او خلا
فسيقولون ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا فان عنيتم بالخارج
سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له فكذلك
اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عنيتم به هل لوجود العالم
بداية اى طرف منه ابتدا فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تاويل
انه الطرف المكشوف المنقطع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا اخر
فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح قيل
لا خارج للعالم فان قلتم لا يعقل مبتدا وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل
متناهي وجود من الجسم لا خارج له فان قلت خارجه سطحه الذي هو
منقطعه لا غير قلنا قبله بدايه وجوده الذي هو طرفه لا غير بقي انا
نقول لله سبحانه وجود ولا عالم معه وهذا القول ايضا لا يوجب اثبات
شيء اخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان و
المكان فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير
حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن وهمنا لتقدير قدمه
هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث
زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم كما في المكان
تقديرا وفرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد
تناهي الجسم ومن لا يعتقده واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلا

ولا ملا بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا لم
يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم فكذلك
صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه
فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يالف جسما متناهيا الا وبجنبه جسم
اخر او هوا او خلا لم يتمكن من ذلك في الغائب وكذلك لم يالف الوهم
جسما حادثا الا بعد شيء اخر وكاع عن تقدير حادث ليس له قبل
هو شيء موجود قد انقضى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة
بهذه المعارضة والله اعلم صيغة ثانية لهم في الزام قدم العالم
قالوا لا شك ان الله سبحانه عندكم كان قادرا على ان يخلق العالم
قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة والف سنة وما لا نهاية له
وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات
شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه امد واطول من البعض
وان قلتم لا يمكن اطلاق السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره
فلنترك لفظ السنين ولنورد صيغة اخرى فنقول اذا قدرنا
ان العالم من اول وجوده قد دار فلكه الى الان بالف دوره
مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبله عالما
ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالف ومائة دوره
فان قلتم لا فكانه انقلب القديم من العجز الى القدرة او العالم
من الاستحالة الى الامكان وان قلتم نعم ولا بد منه فهل كان
يقدر على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالف
ومائتي دوره فلا بد من نعم فنقول هذا العالم الذي سميناه
بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق فهل
امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا فكان ينتهي الينا بالف

ومائتى دوره والاخر بالف ومائة دوره وهما متساويان
فى مسافة بطو الحركة وسرعتها فان قلتم نعم فهو محال اذ يستحيل
ان يتساوى حركتان فى السرعة والبطو ثم ينتهيان الى وقت
واحد والاعداد متفاوتة وان قلتم ان العالم الثالث الذى
ينتهى الينا بالف ومائتى دوره لا يمكن ان يخلق مع العالم الثانى
الذى ينتهى الينا بالف ومائة دوره بل لا بد وان يخلقه قبل
بمقدار يساوى المقدار الذى تقدم العالم الثانى على العالم
الاول وسمينا الاول ما هو اقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من
وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان
اخر فلا بد من امكان اخر هو ضعف الكل وهذا الامكان المقدر
بالكمية الذى بعضه اطول من بعض بمقدار معلوم لا حقيقة
له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى
سبحانه وتعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العدم
ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة
فيستدعى ذا كمية وليس ذلك الا الحركة والكمية الزمان الذى
هو قدر الحركة فاذا قبل العالم عندكم شئ ذو كمية متفاوتة
وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان الاعتراض ان هذا كله
من عمل الوهم واقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان
فانا نقول هل كان فى قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى
فى سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان
قالوا نعم فبذراعين وثلثة اذرع وكذلك يرتقى الى غير
نهاية ونقول فى هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار
وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر

بذراع

بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية فيستدعى ذا كم وهو الجسم
او الخلاء فوراء العالم ملاء او خلاء فما الجواب عنه فكذلك
هل كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما
خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت
فيما يبقى من الخلاء والشغل للاحياز اذ الملاء المتبقى عند
نقصان ذراعين اكثر مما يبقى من الملاء عند نقصان ذراع
فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا
وجوابنا فى تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
العالم جوابكم فى تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء
وجود العالم ولا فرق فان قيل نحن لا نقول ان ما ليس يمكن
فهو مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه
ليس يمكن فكيف يكون مقدورا وهذا القدر باطل من
ثلثة اوجه احدها ان هذا مكابرة للعقل فان العقل فى
تقدير العالم اصغر او اكبر مما هو عليه بذراع ليس هو
كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم
والممتنع هو الجمع بين النفى والاثبات واليه ترجع المحالات
كلها فهو تحكم بارد فاسد الثانى انه اذا كان العالم على ما هو
عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه او اصغر فوجوده على ما هو عليه
واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله
الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الاسباب
وليس هذا مذهبكم الثالث هو ان الفاسد لا يعجز الخصم
عن مقابلته بمثله فنقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده
ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان

فان قلتم فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز قلنا لا لان
الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما
ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا
فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا
في حال فان قلتم الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية
فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه او اصغر منه بمقدار
ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذه طريقة
المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات
لا معنى لها وانما المسلم ان الله سبحانه قديم قادر لا يمتنع
عليه الفعل ابدا لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب
اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم بتلبيسه اليه شيئا
اخر دليل ثالث لهم على قدم العالم تمسكوا بان قالوا
وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتنعا
ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا
ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن
ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان
لم يزل فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا
انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده
ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده
ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه
ممكن ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا
ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح
ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال

لم يكن العالم

لم يكن العالم ممكنا ولا كان الله سبحانه عليه قادرا الاعتراض
ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت
الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن
حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم
في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق
العالم ممكن وكذا اخر فوق ذلك الاخر وكذا الى غير نهاية
فلا نهاية لامكان الزيادة مع ذلك ووجود ملاء مطلق
لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا يتناهى طرفه غير ممكن
بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين
مقاديره في الصغر والكبر فكذلك الممكن الحدوث ومبادي
الوجود لا تتعين في التقدم والتاخر واصل كونه حادثا ممكن
متعين فانه ممكن لا غير دليل رابع وهو انهم قالوا كل حادث
فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة ولا
تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات
على المواد وبيانه ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان
يكون ممكن الوجود او ممتنع الوجود او واجب الوجود ومحال
ان يكون ممتنعا لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحال
ان يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب لذاته يوجد
لا يعدم قط فدل انه ممكن الوجود بذاته فاذا امكان الوجود
حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي
لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل
الا المادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحرارة
والبرودة او السواد والبياض او الحركة والسكون اي

ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات
فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا تكون لها مادة
فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها
سابقا على وجودها وكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف
الى شيء معه لانه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا
يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا و
كون القديم سبحانه قادرا عليه لانا لا نعرف كون الشيء
مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن
وليس بمقدور لانه ليس بممكن اذ لو كان قولنا هو ممكن
يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور
وليس بمقدور لانه ليس بمقدور وهو تعريف الشيء بنفسه
فدل ان كونه ممكنا قضية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف
قضية الثاني وهو كونه مقدورا ويستحيل ان يرجع
ذلك الى علم القديم سبحانه بكونه ممكنا فان العلم
يستدعي معلوما والامكان المعلوم غير العلم لا محالة
ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات تضاف اليه وليس
الا المادة فكل حادث فقد سبقته مادة فلم تكن المادة
الاولى حادثة بحال الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكروه
يرجع الى قضايا العقل وكلما قدر العقل وجوده ولم
يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا فان امتنع سميناه مستحيلا
وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه
قضايا عقلية لا يحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا
له بدليل ثلثة امور الاول احدها ان الامكان لو

استدعى

استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه
لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه
وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال
حتى يضاف الامتناع الى المادة الثاني ان السواد والبياض
يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان
كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطريان عليه
حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن ان يسود وان يبيض
فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما
الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس
السواد في ذاته اهو ممكن ام واجب ام ممتنع ولا بد من
القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا
يفتقر الى وضع ذات موجودة تضيف اليها الامكان
والثالث ان نفوس الادميين عندهم جواهر قائمة بانفسها
ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة
على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان
قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف
اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى
ماذا يرجع فينقلب عليهم هذا الاشكال فان قيل رد
الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل
الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم
بل العلم محيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو به والعلم
لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه
انتفى العلم فالعلم والمعلوم امران اثنان احدهما تابع

والاخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان
وغفلتهم عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات
في انفسها ممكنات في انفسها ولكن العقول غفلت عنها
ولو عدمت العقول والعقلاء فيبقى الامكان لا محالة
فاما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع ايضا وصف
اضافي يستدعي موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع امتناع
الجمع بين الضدين فاذا كان المحل ابيض كان ممتنعا عليه ان
يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف
بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع
وصفا اضافيا قائما بموضوع مضافا اليه واما الوجوب
فلا يخفى انه يضاف الى الوجود الواجب واما الثاني وهو
كون السواد في نفسه ممكنا فهو غلط فانه اذا اخذ مجردا
دون محل يحله كان ممتنعا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا
قدر هيئة في جسم فالجسم مهيأ لتبدل هيئته والتبدل
ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف
بامكان واما الثالث وهو النفس فهي قديمة عند فريق
ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلا يلزم على هذا ومن سلم
حدوثه فقد اعتقد فريق منهم انه منطبع في المادة تابع
للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع
فيكون في مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب
من سلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان المادة يمكن
لها ان تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث
مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها

اذ هي

اذ هي المدبرة المستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا
الطريق الجواب ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا
عقلية صحيح وما ذكروه من ان معنى قضايا العقل علمه والعلم
يستدعي معلوما فنقول له معلوم كما ان اللونية والحيوانية
وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي علوم لا يقال
لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح
الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان و
انما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير
معقولة ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة عن
المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية
والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا
غيره من الالوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل
ويقال هي صورة وجودها في الاذهان لا في الاعيان فان لم
يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه واما قولهم لو قدر عدم العقلاء
او غفلتهم ما كان الامكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم
هل كانت القضايا الكلية وهي الاجناس والانواع تنعدم
فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول فكذلك
قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون
باقية في علم الله سبحانه فكذا القول في الامكان فالالزام
واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم واما العذر عن
الامتناع بانه يضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمتنع عليه
ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك الله تعالى محال
وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى

استحاله الشريك انفراد الله سبحانه بذاته وتوحده واجب
والانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود
معه وليس منفردا وان زعموا ان انفراده عن النظير واجب
ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافه اليه قلنا فنعني به ان
انفراد الله سبحانه عنها ليس كانفراده عن النظير فان انفراده
عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب
فسكلف اضافة الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوا في رد
الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة
الانفراد اليه بنعت الوجوب واما العذر عن السواد والبياض
بانه لا نفس له ولا ذات منفردة ان عنى بذلك في الوجود فنعم
وان عنى بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي
ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة
فان لها ذواتا مفردة وامكانا سابقا على الحدوث وليس ثم ما
يضاف اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس فهذه
اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى امكان
الحدوث ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدثها فتكون
اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كما انه اضافة الى
البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى
الفاعل او النسبة الى المنفعل اذ لم يكن انطباعا في الموضعين
فان قيل فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات
بالاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال قلنا المعارضة
مبينة فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال في تقدير
المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم

والتغير

والتغيير في وجوه ادلتهم بما يبين تهافتهم ولم نتطرق للذب
عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصد الكتاب ولا نستقصي
القول في الادلة الدالة على الحدث اذ غرضنا ابطال دعواهم
معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا
بعد الفراغ من هذا ان ساعدنا التوفيق ان شاء الله ونسميه قواعد
العقائد ونعتني بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم
والله اعلم

المسئلة الثانية في ابطال قولهم في ابدية العالم
والزمان والحركة لتعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم
عندهم كما انه ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لاخره
ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك
وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض
كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون ان العالم معلول علته ازلية
ابدية وكان المعلول مع العلة ويقولون اذا لم تتغير العلة لم تتغير
المعلول وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع
وهذا مسلكهم الاول ومسلكهم الثاني ان العالم اذا عدم
فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان
ومسلكهم الثالث ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود
الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى
فانا نحيل ان يكون ازليا ولا نحيل ان يكون ابديا لو ابقاه الله
تعالى ابدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له اخر ومن
ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول ولم يوجب ان
يكون للعالم لا محالة اخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال كما
يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها كذلك في المستقبل

وهو فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نبعد بقاء العالم ابدا من حيث العقل بل نجوز بقاءه وفناءه فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول واما مسلكهم الرابع فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة ينعدم عنها فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها والجواب عن الكل ما سبق و انما افردنا هذه المسألة لان لهم فيها دليلين اخرين الاول ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ الاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الامداد الطويلة دل انها لا تفسد الاعتراض عليه من وجوه الاول ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد ان يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط اخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد ان تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان يقول ان كان تفسد فسادا ذبوليا فلا بد ان تذبل في طول المدة او يبين انه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي المقدم ولا نسلم له انه لا يفسد

الشيء

الشيء الا بالذبول بل الذبول احد وجوه الفساد ولا يبعد انه لو سلم له هذا وانه لا فساد الا بالذبول فمن اين عرف انه ليس يعتريها الذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا تتبين للحس فلعلها في الذبول والى الان قد نقصت مقدار جبال واكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لم يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهما قابلان للفساد ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة و ذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد اعرضنا عن ايراد ادلة كثيرة من هذا الجنس يستركها العقلاء واوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي يحتاج الى تكلف في حل شبهها كما سبق الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا العالم لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم له وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة القديم سبحانه وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ويؤدي الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود

حادث بارادة قديمة تدل على استحالة العدم و يزيد ههنا
اشكال اخرى اقوى من ذلك وهو ان المراد فعل المريد لا محالة
وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فان لم يتغير هو في نفسه فلا
بد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا فانه لو بقي
كما كان اذا لم يكن له فعل والان ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا
والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم وتجدد
له فعل لم يكن فما ذلك الفعل اهو وجود العالم وهو محال اذا
انقطع الوجود او فعله عدم العالم وعدم العالم ليس لشيء حتى
يكون فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم
العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل و
اوجده الموجد ولاشكال هذا افترق المتكلمون في التفصي عن هذا
اربع فرق وكل فرقة اقتحمت محالا اما المعتزلة فانهم قالوا فعله
الصادر منه موجود وهو الفنا يخلقه لا في محل فينعدم كل
العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج
الى فناء اخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه احدها
ان الفنا ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا
فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق
في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيه
فيجتمعان ولو في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم
يفنيه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن اين يضاد وجوده
وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهو ان الله سبحانه
لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر
الا على احداث فناء يعدم العالم كله لانها اذا لم تكن في محل

كان نسبتها

كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة الفرقة الثانية الكرامية
حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود
يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك
الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير
العالم به معدوما وكذلك الوجود بايجاد الموجود به موجودا
وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم سبحانه محل الحوادث
ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الايجاد الا وجود
منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شيء اخر سوى الارادة
والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام
الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى
بانفسها ولا يتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لم يتصور
فناؤها لهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها
ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله سبحانه
البقاء انعدم لعدم المبقي وهو ايضا فاسد لما فيه من مناكرة
المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض لا يبقى كذلك وانه
متجدد الوجود والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول
القائل ان الجسم متجدد الوجود في كل حالة والعقل القاضي
بان الشعر الذي على راس الانسان في اليوم هو الشعر الذي
كان بالامس لا مثله يقضي ايضا به في سواد الشعر ثم فيه
اشكال اخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان تبقى صفات
الله عز وجل ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء
اخر ويتسلسل الى غير نهاية والفرقة الرابعة طائفة اخرى
من الاشعرية قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر

فتقضي بان لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا
افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم
وكان فرقتي الاشعرية مالتا الى ان الاعدام ليس بفعل وانما
هو كف عن الفعل لما لم يكونوا يعقلون كون العدم فعلا فاذا
بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز عدم العالم هذا
لو قيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس
الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه
وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه
بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا فاذا قيل لهم مهما اشتعل
النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخارا
ثم هواء فالمادة الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي المادة
التي كانت لصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية
ولبست صورة الهوائية واذا اصاب الهواء برد فكثف انقلب
ماء لا ان مادة تجددت بل المواد مشتركة بين العناصر
وانما تتبدل عليها صورها والجواب ان ما ذكرتموه من الاقسام
ان امكن ان نذب عن كل واحد ونبين ان ابطاله على اصلكم
لا يستقيم اصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به
ونقتصر على قسم واحد ونقول بم تنكرون على من يقول
الايجاد والاعدام بارادة القادر فاذا اراد الله سبحانه اوجد
واذا اراد اعدم وهذا معنى كونه قادرا على الكمال وهو في جملة
ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما قولكم ان الفاعل
لابد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه
هو ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو

الصادر

الصادر عنه فان قلتم انه ليس بشيء فكيف صدر منه قلنا
وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان
ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه فلنعقل اضافته
الى القدرة واما الفرق بينهم وبين من ينكر طريان العدم اصلا
على الاعراض والصور ويقول العدم ليس بشيء فكيف يطرا
وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا شك في ان العدم
يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول
وقوعه سمي شيئا او لم يسم فاضافة ذلك المعقول الواقع المعقول
الى قدرة القادر ايضا معقول فان قيل هذا انما يلزم على مذهب
من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرى
وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض
طرو اضدادها التي هي موجودات لا طرو العدم المجرد الذي
ليس بشيء فان ما ليس بشيء كيف يوصف بالطرو فاذا ابيض
الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطاري
عدم السواد وهذا فاسد من وجهين احدهما ان طريان البياض
هل يتضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابروا المعقول
وان قالوا نعم فالمتضمن غير المتضمن ام عينه فان قالوا هو
عينه كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره
فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا قلنا فبم عرفتم انه متضمن
والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا
نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم ام حادث
فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف
بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث

فهو محال لانه قبل طرو البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا
وجعل اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طارى لا محالة فهذا
الطارى معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى قدرة قادر الوجه
الثانى ان من الاعراض ما ينعدم عندهم لا بضده فان الحركة
لا ضد لها وانما التقابل بينهما وبين السكون عندهم تقابل
الملكة والعدم اى تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون
عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يطر سكون هو ضده بل
هو عدم محض وكذلك الصفات التى هى من قبيل الاستكمال
كانطباع اشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية من العين
بل انطباع صور المعقولات فى النفس فانها ترجع الى استفتاح
وجود من غير زوال الضد واذا عدم كان معناه زوال الوجود
من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض قد
طرا فعقل وقوع العدم الطارى وما عقل وقوعه بنفسه
وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا
انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق
الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا مسئلة ثالثة
فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله سبحانه فاعل العالم وصانعه
وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم
وليس بحقيقة وقد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية
على ان للعالم صانعا وان الله سبحانه هو صانع العالم
وفاعله والعالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على اصلهم
بل لا يتصور على مساق اصلهم ان يكون العالم من فعل الله
سبحانه من ثلثة اوجه وجه فى الفاعل ووجه فى الفعل

ووجه فى نسبة

ووجه فى نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذى فى
الفاعل فهو انه لا بد ان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده
حتى يكون فاعلا لما يريده والله سبحانه عندهم ليس مريدا
بل لا صفة له اصلا وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما
ضروريا والثانى ان العالم قديم والفعل هو الحادث والثالث
ان الله سبحانه واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر
منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات
فكيف يصدر عنه ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه
مع خيالهم فى دفعه اما الاول فنقول الفاعل عبارة
عن من يصدر منه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار
ومع العلم بالمراد وعندكم ان العالم من الله سبحانه كالمعلول
من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله سبحانه دفعه
لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من
الفعل فى شئ بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص
يفعل الظل فقد جازف وتوسع فى التجوز توسعا خارجا
من الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين
المستعار له والمستعار عنه فى وصف واحد وهو ان
الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء والشمس
سبب للنور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا بمجرد كونه
سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو على وجه
الارادة والاختيار حتى لو قال قائل ان الجدار ليس بفاعل
والجماد ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل وانما الفاعل الحيوان
لم ينكر ذلك ولم يكن قوله كاذبا والحجر فعل عندهم وهو الهوى

والثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا وهو التسخين وللحائط فعل
وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال
فان قيل كل موجود ليس بواجب الوجود بذاته وانما هو موجود بغيره
فانا نسمي ذلك الشيء معقولا ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان
فاعلا بالطبع ام بالارادة كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا بالة ام بغير
الة بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالة والى ما يقع بغير الة فكذلك
ينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل
بالطبع لم يكن قولنا بالطبع ضدا لقولنا فعل ولا رفعا ونقضا له بل
كان بيانا لنوع الفعل كما انا اذا قلنا فعل مباشرة بغير الة لم يكن نقضا
بل كان تنويعا وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا
انسان حيوان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بالة فلو كان قولنا
فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان
قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل قلنا هذه التسمية
فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب باي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب
مفعولا فلو كان كذلك لما صح ان يقال للجماد لا فعل له وانما الفعل
للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة وان سمي الجماد فاعلا
فبالاستعارة كما قد سمي طالبا مريدا على سبيل المجاز ويقال الحجر
يهوي لانه يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا يتصور ان
الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور الا من الحيوان واما قولكم
ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة
فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى من يريد
مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة
تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة

واما قولكم

واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض الاول فليس كذلك
فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكنه لا يسبق الى الفهم التناقض
ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان
سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فاعلا مجازا واذا
قال فعل بالاختيار فهو تكرار على التحقيق كقوله اراد وهو
عالم بما اراد الا انه كما تصور ان يقال فعل وهو مجاز و
يقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار
فكان قوله معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازا كقول القائل
تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب
مجازا والكلام في تحريك الراس واليد حتى يقال قال براسه
نعم لم يستقبح ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه
نفي احتمال المجاز فهذه مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء
الاغبياء فان قيل تسمية الفاعل فاعلا انما يعرف من اللغة
والا فقد ظهر في العقل ان ما يكون سببا للشيء ينقسم الى
من يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان
اسم الفعل على كلي القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل الى انكاره
اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد
والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب
معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق
وقولنا تقطع معناه تفعل القطع فان قلتم ان كل ذلك
مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند والجواب ان كل ذلك
بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة والدليل
عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين احدهما

ارادي والآخر غير ارادي اضاف العقل الفعل الى الارادي
وكذا اللغة فان من القى انسانا فى نار فمات يقال هو القاتل
دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله فان كان
اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون
احدهما اصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى
المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل
وكان الملقى لم يتعاطى الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما ان كان
الجمع بالارادة وتاثير النار بغير ارادة سمى قاتلا ولم تسم النار قاتلا
الا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من صدر الفعل عن ارادته
واذا لم يكن الله سبحانه مريدا عندهم ولا مختارا الفعل لم يكن فاعلا
ولا صانعا الا مجازا فان قيل نحن نعنى بكون الله سبحانه فاعلا انه
سبب لكل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود البارى
تعالى لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم البارى تعالى لانعدم
العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه
تعالى فاعلا فان كان الخصم يابى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة
فى الاسامى بعد ظهور المعنى قلنا غرضنا ان نبين ان هذا المعنى
لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر
عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم
بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ
الفارغة عن المعانى فصرحوا بان الله سبحانه لا فعل له حتى يتضح
ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع
العالم وان العالم صنع الله فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيتم
حقيقتها ومقصود هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبيس

فقط

فقط الوجه الثانى فى ابطال كون العالم فعلا لله سبحانه على اصلهم
بشرط فى الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم
قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود
باحداثه وذلك لا يتصور فى القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فاذا
شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون
فعلا لله سبحانه فان قيل معنى الحادث موجود بعد عدم فلنبحث
ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود
المجرد او العدم المجرد ام كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم
السابق اذ لا تاثير للفاعل فى العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان
ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم فى كونه عدما لا يحتاج الى
فاعل البتة فبقى انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر
منه مجرد الوجود وانه لا ينسب اليه الا الوجود فان فرض الوجود
دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب
اليه افضل وادوم تاثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال بقى
ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا
الا انه وجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم
وصف الوجود وصفا لوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص
لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا
بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان هذا الوجود لا يتصور
صدوره من فاعل الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل
الفاعل فلا تعلق له به واشتراطه فى كونه فعلا فاشتراط ما لا تاثير
للفاعل فيه محال واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم
به انه لا يستانف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه فى

حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد بينا انه يكون موجودا في حال كونه
موجودا لا في حال كونه معدوما فانه انما يكون الشيء موجودا اذا كان
الفاعل موجودا ولا يكون الفاعل موجودا في حال العدم بل في حال
وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون الفعل
موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجِد الى الموجَد وكل ذلك مع الوجود
لا قبله فاذا الايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التي
بها يكون الفاعل موجدا والمفعول موجَدا قلوا ولهذا قضينا بان
العالم فعل الله سبحانه ازلا وابدا وما من حال الا وهو فاعل له
لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان
وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان البارى سبحانه لو قدر
عدمه لبقى العالم اذ ظننتم انه كالبنا مع البنا فانه ينعدم و
يفنا ويبقا البنا وان بقاء البنا ليس بالباني بل هو باليبوسة
الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم
يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه الجواب ان الفعل
يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق
ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال
الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث
انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفي منه معنى الحدوث
لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا
يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل
الجاعل فهو كذلك ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل
اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا
بعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعل الفاعل وليس كل

ماشرط

30 ماشرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان
ذات الفاعل وقدرته وعلمه وارادته شرط في كونه فاعلا و
ليس ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود
فكان وجود الفاعل شرطا وارادته وقدرته وعلمه ليكون
فاعلا وان لم يكن من اثر الفاعل فان قيل ان اعترفتم بجواز كون
الفعل مع الفاعل غير متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل
حادثا ان كان الفاعل حادثا وقديما ان كان قديما وان شرطتم
ان يتاخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك
اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبلها ولا بعدها
اذ لو تحرك بعدها لكانت اليد مع الماء قبل تنحيتها في حيز واحد
ولو تحرك قبلها لانفصل الماء مع اليد وهو مع كونه معها معلولها
وفعل من جهتها وان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة
الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك
بفرض الدوام وكذلك نسبة العالم الى الله سبحانه قلنا لا نحيل
ان يكون الفعل مع الفاعل اذا كان الفعل حادثا كحركة الماء فانها
حادثة عن عدم فجاز ان تكون فعلا ثم سواء كان متاخرا عن ذات
الفاعل او مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه ليس حادثا
عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له واما المعلول
مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم
علة لكون القديم سبحانه عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى
فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما سمي فعلا
فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم
الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو

قدرنا حركة الماء مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن
كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل لها وانما الفاعل ذو الاصبع
وهو المدبر ولو قدر قديما لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث
ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلا
واما حركة الماء فقد لا نقول انه من فعله بل هو من فعل الله سبحانه
وعلى اي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث الا انه دائم الحدوث
وهو فعل من حيث انه حادث فان قيل ان اعترفتم ان نسبة الفعل
الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة
ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون
العالم فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله تعالى فان
لم يسم هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني
قلنا ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء
من غير تحقيق وان الله سبحانه عندكم ليس فاعلا تحقيقا ولا
العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق
وقد ظهر هذا الوجه الوجه الثالث في استحالة كون العالم
فعلا لله سبحانه على اصلكم بشرط مشترك بين الفاعل و
الفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد و
المبدا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور
ان يكون فعلا لله سبحانه بموجب اصلهم فان قيل العالم بجملته
ليس صادرا من الله سبحانه بغير واسطة بل الصادر منه موجود
واحد وهو اول المخلوقات وهو عقل مجرد اي هو جوهر مجرد
قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبداه ويعبر عنه
في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث الرابع

وتكثر الموجودات

وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما
ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل بقوة الشهوة
خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف
المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان
وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الالات
كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب
بالمثقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا
واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام
كلها محال في المبدا الاول اذ ليس في ذاته اختلاف واثنينية
وكثرة كما سياتي في ادلة التوحيد ولا ثم اختلاف مواد فان
الكلام في المعلول الاول او الذي هو المادة الاولى مثلا
ولا ثم اختلاف الة اذ لا موجود مع الله سبحانه في رتبته
والكلام في حدوث الالة الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة
في العالم صادرة من الله سبحانه بطريق التوسط كما سبق
قلنا فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد
بل تكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلولا لواحد
اخر فوقه وعلة لاخر تحته الى ان ينتهي الى معلول لا معلول
له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة له وليس كذلك
فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صارا باجتماعهما
شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس ليس وجود
احدهما من الاخر بل وجودهما جميعا لعلة اخرى والفلك
عندهم كذلك لانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم
ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادران من علة واحدة

فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحدا ومن علة مركبة
فيتوجه السؤال في تركيب تلك العلة الى ان يلتقي بالضرورة
مركب ببسيط فان المبدا بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور
ذلك الا بالتقا، وحيث يقع الالتقا يبطل قولهم ان الواحد
لا يصدر منه الا واحد فان قيل اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال
فان الموجودات تنقسم الى ما هي في محال كالاعراض والصور
والى ما ليست بمحال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها
وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا
يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسميها عقولا مجردة اما
الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل
حادثة وتنتهي الى مبدا هو حادث من وجه دائم من وجه وهو
الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول
القائمة بانفسها لا في محال وهي ثلثة اجسام وهي اخسها
وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية
ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها فانها
تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التاثير والفعل فيها
فهي متوسطة في الشرف فانها تتاثر من العقول وتوثر في
الاجسام ثم الاجسام عشرة تسع سموات والعاشرة المادة
التي هي حشو مقعر فلك القمر والسموات التسع حيوانات
لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان
المبدا الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود
قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه و
يعرف مبداه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي

سمي ملكا

سمي ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلثة امور عقل
ونفس الفلك الاقصى وهو السما التاسعة وجرم الفلك الاقصى
ثم لزم من حيث العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب
وجرمه ثم لزم العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل و
جرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري
وجرمه هكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس
فلك القمر وجرمه والعقل الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال
ولزم حشو مقعر فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد
من العقل الفعال وطباع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب
حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن و
النبات والحيوان ولا يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان
هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت للواحد لا يلزم للاخر فخرج
منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع
هذه المبادي الشريفة بعد المبدا الاول تسعة عشر وحصل منه
ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلثة اشيا عقل ونفس
فلك وجرمه فلا بد وان يكون في مبداه تثليث لا محالة ولا يتصور
كثرة في المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبداه
ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب
وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلثة مختلفة والاشرف
من المعلولات الثلثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه
المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر
نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك
من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث

من اين حصل في العقل الاول ومبداه واحد فنقول لم يصدر
من المبدا الاول وهو ذات هذا العقل الذي يعقل نفسه
ولزمه ضرورة لا من جهة المبدا ان عقل المبدا وهو في ذاته ممكن
الوجود وليس له ذلك الامكان من المبدا الاول بل هو لذاته
ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذات المعلول
لا من جهة المبدا امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل
بسببه كثرة ويصير بذلك مبدا الوجود الكثرة فعلى هذا الوجه
يمكن ان يلتقي المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يمكن
الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم
مذهبهم قلنا ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات
فوق ظلمات لو حكاها الانسان عن منام يراه لاستدل به
على سوء مزاجه او اورد جنسه من الفقهيات التي قصارى
المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات
الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنا
نورد وجوها معدودة الاول انه ممكن الوجود فنقول كونه
ممكن الوجود عين وجوده او غيره فان كان عينه فلا تنشا منه
كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدا الاول كثرة لانه موجود
وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس
الوجود فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة وان قيل
لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود
الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف
كونه ممكنا فهو غيره فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده
ولا يعرف وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالجملة الوجود

امر عام

امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين
زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق فان قيل امكان
الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ما له من ذاته
وما له من غيره واحدا قلنا وكيف يكون وجوب الوجود عين
الوجود ويمكن ان ننفي وجوب الوجود ونثبت الوجود والواحد
الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اذ لا يمكن
ان يقال موجود وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب
الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما
نعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح
ما ذكروه من ان امكان الوجود غير الوجود الممكن الاعتراض
الثاني هو ان نقول عقله مبداه عين وجوده وعين عقله نفسه
ام غيره فان كان عينه فلا كثرة لذاته الا في العبارة عن ذاته
وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل
ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا
يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدا لغيره فان العقل يطابق المعقول
فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعلول عقله ذاته عين ذاته
فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول
منه ايضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع
الكل الى ذاته فلا كثرة اذا فان كانت هذه كثرة فهي موجودة
في الاول فليصدر منه المختلفات وليترك دعوى وحدانيته
من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة
فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته

والعقل والعاقل والمعقول واحد **الجواب** من وجهين احدهما ان هذا
المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا ان الاول
يعلم نفسه مبدا الفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها
بانواعها عقلا كليا لا جزئيا اذا استخفوا قول القائل المبدا الاول
لا انه يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله
عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه
ومعلولاته الثلاث وعلته ومبداه فيكون المعلول اشرف
من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض
من هذا ثلثة امور والاول ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه
ونفس المبدا ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله
سبحانه راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود
يعقل نفسه ويعقله فان من يعقله ويعقل نفسه اشرف منه
اذا كان هو لا يعقل الا نفسه وقد انتهى منهم التعمق في التعظيم
ان ابطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت
الذي لا خبرة له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره
بنفسه فقط وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن
سبيله والناكبين لطريق الهوى المنكرين لقوله تعالى ما اشهدتهم
خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم الظانين بالله ظن السوء
المعتقدين ان الامور الربوبية تستولي على كنهها قوى البشرية
المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد
الرسل صلوات الله وسلامه عليهم والحمد اتباعهم رضوان
الله عليهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم
رجعت الى ما لو حكي في منام لتعجب منه **الجواب** الثاني هو ان من

ذهب الى

ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو
قال به للزم ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول
الاول فينبغي ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول او غيره لكان ذلك
غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو
المبدا الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التي نشات
من هذا الوجه **فان قيل** لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدا
قلنا لزمه ذلك بعلة ام بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدا
الاول وهو واحد فلا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد
صدر وهو ذات المعلول فالثاني كيف يصدر منه وان لزم بغير
علة فيلزم من وجود الاول موجودات بلا علة كثيرة فليلزم
منها الكثرة فان لم يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون
الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والممكن مفتقر الى علة فهذا
اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود بذاته فقد بطل
قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة
ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول
لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول
اما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته
بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان
الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدا محال فانه لا مبدا له وليس
هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا ايضا لا يخرج عنه
الاعتراض الثالث وهو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه اعين
ذاته ام غيره فان كان عينه بطل التثليث الذي ذكروه وان كان
غيره فليكن كذلك في المبدا الاول فيلزم منه كثرة وان كان غيره

فى ذاته تربيع لا تثليث بزعمهم فانه ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه
وانه ممكن الوجود ويمكن ان يزاد انه واجب الوجود بغيره فيظهر
تخميس وبهذا يعرف تعمق هؤلاء فى الهوس الاعتراض الرابع ان نقول
التثليث لا يكفى فى المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم
من معنى واحد من ذات المبدا ففيه تركيب من ثلثة اوجه احدها
انه مركب من صورة وهيولا وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد
من مبدا اذ الصورة تخالف الهيولا وليست كل واحدة على مذهبهم
علة مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخر من غير علة
اخرى زائدة عليه الثانى ان الجرم الاقصى على حد مخصوص فى الكبر
واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود
ذاته اذ كان ذاته ممكنا ان يكون اصغر منه او اكبر فلا بد له من
مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده
لا كوجوده للعقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل
لسائر المقادير فيجوز ان يقال لا يحتاج الى علة بسيطة فان قيل
سببه انه لو كان اكبر منه لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام
الكلى ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود فنقول وتعيين
وجه النظام هل هو كاف فى وجود ما به النظام ام يفتقر الى علة
موجدة فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العلل فاحكموا
بان كون النظام فى هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات
بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفى بل افتقر الى علة فذلك
ايضا لا يكفى للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة
التركيب الثالث هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما
القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقة

تختلف

تختلف وضعها فلا يخلو اما ان يكون جميع اجزاء الفلك الاقصى
متشابها فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما
قطبين او اجزاؤها مختلفة ففى بعضها خواص ليس فى البعض
فما مبدا تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر الا من معنى
واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا فى الشكل وهو
الكرى ومتشابها فى المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا
ايضا لا مخرج منه فان قيل لعل فى المبدا انواعا من الكثرة لازمة
لا من جهة المبدا وانما ظهر لنا ثلثة او اربعة والباقى لم نطلع عليه
وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا فى ان مبدا الكثرة كثرة وان
الواحد لا يصدر منه قلنا فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات
كلها على كثرتها وقد بلغت الافا صدرت من المعلول الاول فلا
يحتاج ان نقتصر على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل يجوز ان
يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع
الاجسام الارضية والسماوية بانواع كثرة لازمة فيها لم يطلع
عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء
بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لا بعلة
مع انها ليست ضرورية فى وجود المعلول الاول جاز ان تقدر
ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها
لزمت ولا يدرى عددها وكلما يخيل وجودها بلا علة
مع الاول يخيل ذلك بلا علة مع الثانى بل لا معنى لقولنا مع
الاول والثانى اذ ليس بينهما مفارقة فى مكان ولا زمان فاذا
جاز ان يكون موجودا بلا علة فلم يختص احدهما بالاضافة
اليه فان قيل لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف ويبعد

ان تبلغ الكثرة فى المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثروا الوسائط
قلنا قول القائل يبعد هذا ظن لا تحكم به فى المعقول الا ان يقول
انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المرد والفيصل مهما جاوزنا
الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة
العلة لازم واثنان وثلثة فما المحيل لاربعة وخمسة وهكذا
الى الالف والا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة
الواحد مرد وهذا ايضا قاطع ثم نقول هذا باطل ايضا بالمعلول
الثانى فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه الف ونيف وماتا
كوكب وهى مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتاثير
والنحوسة والسعادة وبعضها على صورة الحمل والثور والاسد
وبعضها على صورة الانسان ويختلف تاثيرها فى محل واحد
من العالم السفلى فى التبريد والتسخين والسعادة والنحوس
وتختلف مقاديرها فى ذاتها ولا يمكن ان يقال الكل نوع واحد
فى الجسمية فيكفيها علة واحدة مع هذا الاختلاف ولو جاز
هذا لجاز ان يقال كل الاجسام نوع واحد فى الجسمية فيكفيها
علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبايعها
دليل على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر
كل واحد الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه
بطبيعته المسخنة او المبردة او المسعدة او المنحسة ولاختصاصه
بموضعه ثم لاختصاص جملها باشكال البهايم المختلفة
وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل فى المعلول الثانى تصور
فى الاول ووقع الاستغناء الاعتراض الخامس وهو انا نقول
سلمنا هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف

لا يستحيون

لا يستحيون من قولكم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود
اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول يقتضى وجود
عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان
غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم
من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واى مناسبة
بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من
كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان اخران وهذا اذا قيل
فى الانسان ضحك منه وكذا فى موجود اخر اذ امكان الوجود
قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا
او فلكا فلست ادرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه
الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم
فى المعقولات فان قيل فاذا ابطلتم مذهبهم فماذا تقولون
انتم اتزعمون انه يصدر من الشئ الواحد من كل وجه شيئان
مختلفان افتكابرون المعقول او تقولون المبدا الاول فيه
كثرة فتتركون التوحيد او تقولون لا كثرة فى العالم فتكابرون
الحس او تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف
بما قالوه قلنا نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد وانما
غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على انا نقول من زعم
ان المصير الى ان صدور اثنين من واحد مكابرة للمعقول
او اتصاف المبدا بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد
فهاتان دعويان باطلتان لا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف
استحالة صدور الاثنين من الواحد كما يعرف استحالة كون
الشخص الواحد فى مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا

بالنظر وما المانع من ان يقال المبدا الاول عالم قادر مريد
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات
كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا بنظر
وقد ورد به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله واما
البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالارادة ففضول
وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفته
رجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن
الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه
نفس الفلك فهذه حماقة لا اظهار مناسبة فلنتقبل مبادي
هذه الامور من الانبياء صلوات الله عليهم وليصدقوا فيها
اذ العقل لا يحيلها وليترك البحث من الكيفية والكمية والماهية
فليس ذلك مما يسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب
الشرع تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله مسئلة
رابعة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم
فنقول الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث
وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع
فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى هم الدهرية
وقد راوا ان العالم قديما كما هو عليه فلم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم
مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه فاما الفلاسفة فقد راوا
ان العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب
بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال فان قيل نحن اذا قلنا
للعالم صانع لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما
نشاهد في اصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبنا

بل نعنيه

بل نعني به علة العالم ونسميه المبدا الاول على معنى انه لا علة
لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التاويل
وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي
على قرب فانا نقول العالم وموجوداته اما ان يكون له علة او لا
علة له فان كانت له علة فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذا
القول في علة العلة فاما ان يتسلسل الى غير نهاية وهو محال
واما ان ينتهي الى طرف فالاخير علة اولى لا علة لوجودها
فنسميه المبدا الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له
فقد ظهر المبدا الاول فانا لم نعني به الا موجودا لا علة له وهو
ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدا الاول هو السموات
لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في
صفة المبدا ولا يجوز ان يقال انه سماء واحدا او جسم واحد
او شمس او غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى
والمبدا الاول لا يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف بنظر
ثان والمقصود ان موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة
والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه
بالمبدا الاول والجواب من وجهين احدهما انه يلزم على مساق
مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة
لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك
عليكم في مسئلة التوحيد وفي نفي الصفات بعد
هذه المسئلة الثاني وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان يقال
ثبت تقديرا ان هذه الموجودات لها علة ولكن لعلتها علة
فلعله علة كذلك وهكذا الى غير نهاية وقولكم انه يستحيل

اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم
ذلك ضرورة بغير وسط ام عرفتموه بوسط ولا سبيل الى
دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه فى النظر بطل عليكم
بتجويز حوادث لا اول لها واذا جاز ان يدخل فى الوجود
ما لا نهاية له فلم يبعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهى
من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهى من الجانب
الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له اخر وهو
الان الراهن ولا اول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية
ليست موجودة معا فى الحال ولا فى بعض الاحوال و
المعدوم لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى فيلزمكم النفوس
البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود
المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة
من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات
فقد بقيت نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه
وبعده وان كان الكل بالنوع واحد فعندكم فى الوجود فى كل حال
نفوس لا نهاية لاعدادها فان قيل النفوس ليس لبعضها ارتباط
بالبعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحن نحيل
موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام
فانها مرتبة بعضها فوق البعض او كان لها ترتيب بالطبع
كالعلل والمعلولات واما النفوس فليس كذلك قلنا
وهذا تحكم فى الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم احلتم
احد القسمين دون الاخر وما البرهان للفرق وبم تنكرون
على من يقول ان هذه النفوس التى لا نهاية لها لا يخلو عن ترتيب

اذ وجود

اذ وجود بعضها قبل البعض فان الليالى والايام الماضية
لا نهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحد فى كل يوم وليلة
كان الحاصل فى الوجود الان خارجا عن النهاية واقعا على
ترتيب فى الوجود اى بعضها بعد البعض والعلة غايتها
ان يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق
المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك فى القبل
الحقيقى الزمانى فينبغى ان لا يستحيل فى القبل الذاتى
الطبيعى وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض
بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها فوق
البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل
له فان قيل البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية
ان يقال كل واحدة من احاد العلل ممكنة فى نفسها او واجبة
فان كانت واجبة فلم تفتقر الى علة وان كانت ممكنة فالكل
موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته
فيفتقر الكل الى علة خارجة عنها قلنا لفظ الواجب والممكن
لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن
ما لوجوده علة فان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة
فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته
والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة
منه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم
فان قيل فهذا يؤدى الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات
الوجود وهذا محال قلنا ان اردتم بالواجب والممكن
ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول

القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم
قديم واحاد الدورات حادثة وهى ذوات اوائل والمجموع
لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوائل وصدق
ذوات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال
على كل واحد وله علة ولا يقال للمجموع اذ يصدق على كل واحد
انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل
موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس فى النهار
واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن له اول والمجموع
عندهم ماله اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها
وهى صور للعناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار
علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول
الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم
المحض فان قيل الدورات ليست موجودة فى الحال ولا
صور للعناصر وانما الصور منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى الا اذا
قدر فى الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر فى الوهم وان
كانت المقدورات ايضا بعضها عللا لبعض فالانسان
قد يفرض ذلك فى وهمه وانما الكلام فى الموجود فى الاعيان
لا فى الاوهام ولا تبقى الا نفوس الاموات وقد ذهب بعض
الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان
وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا من ان
توصف بانها لا نهاية لها وقال الاخرون النفس تابع للمزاج
وانما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم

فاذا لا وجود فى النفوس الا فى حق الاحيا والاحيا الموجودون
محصورون ولا تنتفى النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون
اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا فى الوهم اذا فرضوا
موجودين والجواب ان هذا الاشكال فى النفوس اوردناه
على ابن سينا والفارابى والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس
جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاليس والمعتبرين من
الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور
ان يحدث شئ يبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا بلى قلنا
فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقاه اجتمع الى الان لا محالة
موجودات لا نهاية لها فالدورة وان كانت منقضية فحصول
موجود فيها يبقى ولا ينقضى غير مستحيل وبهذا التقدير
يتقرر الاشكال ولا غرض فى ان يكون ذلك الباقى نفس ادمى
او جنى او شيطان او ملك او ما شئت من الموجودات وهو
لازم على كل مذهب لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها **مسئلة**
خامسة فى بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله سبحانه واحد
وانه لا يجوز فرض اثنين واجبى الوجود كل واحد منهما لا علة له
واستدلالهم على هذا بمسلكين المسلك الاول قولهم انهما
لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد
منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون
وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره الا وجوب
الوجود لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت
علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما
لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان

مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا
لذاته لكان عمرو انسانا لذاته بل لعلة جعلته انسانا وقد
جعلت عمرا ايضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثير المادة
الحاصلة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية
فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود لو كان
لذاته فلا يكون الا له فان كان لعلة فهو اذا معلول وليس
بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لابد
وان يكون واحدا قلنا قولكم نوع وجوب الوجود لواجب
الوجود لذاته او لعلة تقسيم خطا فى وضعه فانا قد بينا
ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفى العلة
فنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين
لا علة لهما وليس احدهما علة للاخر فقولكم ان الذى لا علة
له لا علة له لذاته او ليست تقسيم خطا لان نفى العلة
واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاى معنى
لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا لا
علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه
لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب الوجود
سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو مفهوم فى نفسه والذى
ينسبك من لفظه نفى العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه
انه لذاته او لعلة حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا
برهان مزخرف لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه
لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا
ايضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه بلا علة اصلا كيف وهذا

التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى
السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته
فينبغى ان لا تكون الحمرة لونا وان لا يكون هذا النوع اعنى اللونية
الا لذات السواد وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغى
ان يعقل سواد ليس بلون اى لم تجعله العلة لونا فانما يثبت للذات
زائدا على الذات بعلة يمكن تقدير عدمه فى الوهم وان لم يتحقق
فى الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطا فى الوضع فلا يقال للسواد
انه لون لذاته قولا يمنع ان يكون لغير ذاته فكذا لا يقال ان هذا الموجود
واجب لذاته او لا علة لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك لغير ذاته بحال
مسلكهم الثانى قالوا لو فرضنا واجبى الوجود لكانا متماثلين من كل
وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد
والاثنينية اذ السوادان هما اثنان فلا يعقل التعدد اذا كانا فى
محلين او فى محل واحد ولكن فى وقتين اذ السواد والحركة فى محل واحد
فى وقت واحد هما اثنان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم يختلف
الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو
جاز ان يقال فى كل وقت واحد فى محل واحد سوادان لجاز ان يقال
فى حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس بينهما مغايرة واذا استحال
التماثل من كل وجه ولابد من الاختلاف فى الذات ولم يمكن
بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف فى الذات ومهما
اختلفا فى شئ فلا يخلو اما ان يشتركا فى شئ او لم يشتركا فى
شئ فان لم يشتركا فى شئ فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا فى الوجود
ولا فى وجوب الوجود ولا فى كون كل واحد منهما قائما بنفسه
لا فى موضوع واذا اشتركا فى شئ واختلفا فى شئ

الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب وانقسام
بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية
فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من امور
يدل القول الشارح على تعدده كدلالة الحيوان والناطق على ما
تتقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان
من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان مركبا من
اجزاء تنتظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم
الانسان لمجموعه وهذا لا يتصور وبدون هذا لا يتصور التثنية
والجواب انه مسلم انه لا يتصور التثنية الا بالمغايرة في شئ ما
وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان هذا
النوع من التركيب محال في المبدا الاول تحكم محض فما البرهان عليه
ولنرسم هذه مسئلة على حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدا
الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبني
اثبات وحدانية الاله سبحانه عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم
الا باثبات الوحدة لذات الباري سبحانه من كل وجه واثبات
الوحدة تنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذات
من خمسة اوجه الاول بقبول الانقسام فعلا او وهما فلذلك
لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال القائم
القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهو محال في المبدا
الاول الثاني ان ينقسم الشئ في العقل الى معنيين مختلفين
لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد
من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون
الاخر وهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة تحصل بمجموعهما

واحد

واحد هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان
يكون الباري سبحانه صورة في جسم ولا مادة في هيولى الجسم ولا
مجموعهما اما مجموعهما فلعلتين احديهما انه منقسم بالكمية
عند التجزية فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة و
الهيولى ولا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة والواجب الوجود
مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط اخر سواه
ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات
بتقدير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت
واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين
هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة
الرابع كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد
ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية
فصل وهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية
في العقل فان الانسان حيوان وناطق والحيوان جنس والناطق
فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة وزعموا
ان هذا ايضا منفي عن المبدا الاول الخامس كثرة تلزم من جهة
تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية فان للانسان
ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها و
كذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع
وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك
يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث قبل
وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود
مقوما للماهية لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده

فالوجود مضافا الى الماهية سواء كان لازما من حيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسان من زيد وعمرو وماهية الاعراض والصور الحادثة و زعموا ان هذه الكثرة ايضا يجب ان تنفى عن الاول فيقال ليست له ماهية الوجود مضافا اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره وللوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقية كما ان للانسانية والشجرية والسماوية ماهية اذ لو ثبت ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للبارى تعالى انه مبدا واول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق وعالم وعقل و عاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحى وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب فينبغى ان نحقق مذهبهم للتفهيم اولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهيم رمى فى عماية والعمدة فى فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدا واحد وانما تكثر الاسامى باضافة شئ اليه او اضافته الى شئ او سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة لذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا ينكرون اذا كثرة السلوب وكثرة الاضافات ولكن الشان فى رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة الى ان وجوده

غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل موجود فمعناه معلوم واذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول فى موضوع وهذا سلب واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم اخرا ويرجع حاصل القديم والباقى الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ نفى علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود برى عن المادة وكل موجود هذا صفته فهو عقل اى يعقل ذاته ويشعر به ويعقل غيره وذات الله سبحانه هذا صفته اى هو برى عن المادة فاذا هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الذى هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذى هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله لذاته لا بزائد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا عقله بكونه عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما للاول بالفعل ابدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل اخرى واذا قيل خالق و فاعل وبارى وسائر صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود

شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان وجود غيره
حاصل منه وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان
النار ولا يشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا
فى كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر
بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الاسخان فهو طبع محض
بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدا الوجود غيره ففيضان ما يفيض
عنه معلوم له وليست له غفلة عما يصدر منه ولا هو ايضا
كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس
عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره
ايضا له فان المظل الفاعل للظل بشخصه وجسمه والعالم
الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفى حق الاول ليس كذلك
فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضى اى انه غير كاره له وانه
عالم بان كماله فى ان يفيض عنه غيره بل لو امكن ان نفرض كون
الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى
لم يكن ايضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل
وعلمه هو مبدا فعله فان علمه بنفسه فى كونه مبدا للكل
علة فيضان الكل فان النظام الموجود تبع للنظام المعقول
بمعنى انه واقع به وكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ
علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على
علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدا للكل فيكون
المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد
الثانى هذا معنى كونه فاعلا واذا قيل قادر لم يعن به الا كونه
فاعلا على الوجه الذى قررناه وهو ان وجوده وجود //

تفيض عنه المقدورات التى بفيضانها ينتظم الترتيب فى الكل
على ابلغ وجوه الامكان فى الكمال والحسن واذا قيل مريد لم يعن
به الا ما يفيض عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان
كماله فى فيضان الكل عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض و
جاز ان يقال للراضى انه مريد فلا تكون الارادة الا عين القدرة
ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذا يرجع
الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس ماخوذا من الاشياء
والا لكان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال فى واجب
الوجود ولكن علمنا حصل على قسمين علم بشئ حصل من صورة ذ
ذلك الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشئ
لم نشاهد صورته ولكن صورناه فى انفسنا ثم احدثناه فيكون
وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم
الاول بحسب القسم الثانى فان تمثيل النظام فى ذاته هو سبب
لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش
او كتابة خط فى نفوسنا كافيا فى حدوث تلك الصورة لكان
العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا
لقصورنا فليس يكفى تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع
ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما
معا القوة المحركة للعضل والاعصاب فى الاعضاء الالية فيتحرك
بحركة العضل والاعصاب اليد وغيره ويتحرك بحركته القلم او الة
اخرى خارجة ويتحرك المادة بحركة القلم كالمداد وغيره ثم تحصل
الصورة المتصورة فى نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه
الصورة فى نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا

عند المبدأ المحرك للفصل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذى
هو مبدأ للقدرة وليس كذلك فى واجب الوجود فانه ليس مركبا
من اجسام تنبث القوى فى اطرافه فكانت القدرة والارادة والقلم
والذات منه واحدا واذا قيل له حى لم يرد به الا انه عالم علما تفيض
عنه الموجود كالذى يسمى فعلا له فان الحى هو الفعال الدراك
فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذى ذكرناه
لا كحياتنا فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين تنبعث عنهما الادراك
والفعل فحياته عين ذاته ايضا واذا قيل له جواد اريد به انه تفيض
عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجواد يتم بشيئين احدهما ان يكون
للمنعم عليه فايده فيما وهب منه فلعل من وهب سيفا ممن هو
مستغن عنه لا يوصف بالجود والثانى انه لا يحتاج الجواد الى
الجود فيكون اقدامه على الجود لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح او
ليثنى عليه او يتخلص من ذمه فهو مستعيض وليس بجواد و
انما الجود الحقيقى لله سبحانه فانه ليس يبغى به خلاصا عن ذم
ولا كمالا مستفادا بمدح فيكون الجواد اسما منبئا عن وجوده
مع اضافة الى الفعل وسلب الغرض فلا يؤدى الى الكثرة فى ذاته
واذا قيل خير محض فاما ان يراد وجوده بريا عن النقص وامكان
العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم صلاح
حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذه
الاسماء الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خير لما
هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شئ فهو خير
ويكون الاسم دلالة على الوجود مع نوع اضافة واذا قيل
واجب الوجود فمعناه دوام الوجود مع سلب علة لوجوده

واحاله

واحاله علة لعدمه اولا واخرا واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ
وملتذ فمعناه هو ان كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق
لذى الكمال ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال
نفسه فى احاطته بالمعلومات او احاط بها ية فى جمال صورته وكمال
قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه لحضوره كل جمال هو ممكن
له لو امكن ان يتصور ذلك فى انسان واحد لكان محبا لكماله و
ملتذا به وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور
لا يتم بما يتم بما يزول او يخشى زواله والاول له البهاء الاكمل والجمال
الاتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له وهو مدرك لذلك الكمال
مع الامن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق
كل كمال فاحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاذه
به فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هى اجل من ان
يعبر عنها باللذة والسرور والطبيعة الا ان تلك المعانى ليست
لها عندنا عبارات فلا بد من الابعاد فى الاستعارة كما نستعير له
لفظ المريد والمختار والفاعل منا مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا
وببعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد فى ان نستبشع
عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حاله اشرف من احوال
الملئكة واحرى بان يكون مغبوطا وحالة الملئكة اشرف من احوالنا
ولو لم تكن لذة الا فى شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير اشرف
من الملئكة وليست لها لذة اى المبادى من الملئكة المجردة عن المادة
الا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذى لا يخشى
زواله ولكن الذى للاول فوق الذى للملئكة فان وجود الملئكة
التى هى العقول المجردة وجود ممكن فى ذاته واجب الوجود بغيره

وامكان العدم نوع شر ونقص فليس شيء بريا عن كل شر مطلقا سوى
الاول فهو الخير المحض وله البها والجمال الاكمل ثم هو معشوق عشقه
غيره اولم يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره اولم يعقله وكل هذه
المعاني راجع الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله له وعقله
لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فرجع الكل الى معنى واحد فهذا
الطريق يفهم مذهبهم وهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده
فنبين انه لا يصح على اصلهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده
ولنعد الى المراتب الخمسة في اقسام الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين
عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم كل واحد مسئلة على حالها مسئلة سادسة
اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدا
الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت
شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق
ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا
وقدرتنا وصفا لنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك على ذاتنا
يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرات علينا لكنا نعلم انها
زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير
تاخير لما خرج كونها زائدة على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا
طرا احدهما على الاخر علم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا ولو
اقترنا ايضا عقل كونهما شيئين فاذا لا تخرج هذه الصفات بان
تكون مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشيا سوى الذات فيوجب
ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي
الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه
وانتم مخالفون لكافة المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه

فان قول القائل

فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة
واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليست
استحالته معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسلكان
الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف
اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغني كل واحد عن
الاخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الاخر او استغنى واحد
عن الاخر ويحتاج الاخر فان فرض كل واحد منهما مستغنيا فهما
واجبا الوجود وهو التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج
كل واحد منهما الى الاخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ
معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه
عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك
الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره وان
قيل احدهما محتاج دون الاخر فالذي يحتاج معلول والواجب
الوجود هو الاخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيودي
الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب والاعتراض على
هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير ولكن
ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا انه لا برهان
لكم عليه في المسئلة التي قبل هذه فانها لا تتم الا بالبنا على نفي
الكثرة في هذه المسئلة وما بعد فما هو فرع هذه المسئلة
كيف تنبني هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات
في قوامه غير محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف
كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب
الوجود فيقال ان اردت بواجب الوجود انه ليست له علة

فاعلية فلم قلت ذلك ولم استحال ان يقال ان ذات واجب الوجود
قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت
بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود
على هذا التاويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك
فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية
ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا
تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم
يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما يدل على اثبات
طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل على هذا
القدر وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل
لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون منفردة فى ذاته فليطرح لفظ
واجب الوجود فانه ممكن التلبيس فيه فان البرهان لم يدل الا على
قطع التسلسل فلم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم فان
قيل كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعها
فى القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر المحل
ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت
العلة ايضا الى علة قلنا صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل
ايضا وقلنا ان الصفة فى ذاته وليس ذاته قائما بغيره كما
ان علمنا فى ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا فى محل فالصفة
انقطع تسلسل عللها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها
كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة
بلا علة له ولصفته واما العلة القابلية لم ينقطع تسلسلها
الا على الذات ومن اين يلزم ان ينتفى المحل حين تنتفى العلة

والبرهان

والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل وكل طريق
امكن قطع التسلسل به وفى بقضية البرهان الداعى الى
وجوب الوجود وان اريد بواجب الوجود شئ سوى موجود
ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم
ان ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود
قديم لا علة لوجوده اتسع العقل لقبول قديم موصوف
لا علة لوجوده فى ذاته جميعا المسلك الثانى قولهم ان
العلم والقدرة فينا ليس داخلا فى ماهية ذاتنا بل كان عارضا
واذا اثبتت هذه الصفات للاول لم تكن ايضا داخلة فى
الوجود فى ماهية ذاته بل كانت عارضة بالاضافة اليه وان
كان دائما له فرب عارض لا يفارق ويكون لازما للماهية
ولا يصير لذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا
للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون
واجب الوجود معلولا وهذا هو الاول مع تغيير عبارة
فنقول ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له
ان الذات علة فاعلية وانها مفعولة للذات فليس كذلك
فان ذلك ليس يلزم فى علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذاتنا
ليست بعلة فاعلة لعلمنا وان عنيتم ان الذات محل وان
الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا
بان يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراده المعبر
ولم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام
الصفات بالموصوفات فلم يستحيل ان يكون قائما فى ذات
وهو مع ذلك قديم لا فاعل له وكل ادلتهم تهويل بتقبيح

العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان
ذلك مستنكر فيقال انى اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك
وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن هو له محل قائم فيه فليعبر
عن هذا المعنى باى عبارة اريد فلا استحالة فيه وربما هولوا
من وجه اخر فقالوا هذا يؤدى الى ان يكون الاول محتاجا الى
هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق من
لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام وعظى فى غاية الركاكة
فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه محتاج
الى غيره فاذا لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة
فكيف يكون محتاجا او كيف يجوز ان يعبر عن ملازمته للكمال
بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال والمحتاج
الى وجود صفة الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا
الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود
الصفات المنافية للحاجات المنافية لذاته فكيف ينكر صفات
الكمال التى بها تتم الالهية بمثل هذه التخييلات اللفظية فان
قيل اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو
تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون
الاول جسما لانه مركب قلنا قول القائل كل تركيب يحتاج الى
مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول
موجود قديم لا علة له ولا موجد فكذا يقال هو موصوف
قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته
بل الكل قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يجز ان يكون هو الاول
لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له

حدوث

له حدوث الجسم يلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسما
كما سنلزمه عليهم من بعد وكل مسالكهم فى هذه المسئلة تخييلات
ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم
اثبتوا كونه عالما فيلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود
فيقال لهم اتسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فمنهم من يسلم ذلك
ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذى اختاره
ابن سينا فانه يزعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلى لا يدخل تحت
الزمان ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا
فى ذات العالم فنقول علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس
التى لا نهاية لها عين علمه بنفسه ام غيره فان قلتم انه غيره فقد
اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة وان قلتم انه عينه لم تتميزوا
عمن يدعى ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته
ومن قال ذلك سفه فى عقله وقيل حد الشئ الواحد ان
يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والاثبات فالعلم بالشئ
الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم فى حال واحدة
موجودا ومعدوما فلما لم يستحل فى الوهم ان يقدر علم الانسان
بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو
كان هو هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل
ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعنى هو بعينه فى حال
واحدة ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه
وكذا فى علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود
احدهما دون الاخر فهما اذا شيئان ولا يمكن ان يتوهم وجود
ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم

محالا وكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته
فقد اثبت كثرة لا محالة فان قيل هو لا يعلم الغير بالقصد الاول
بل يعلم ذاته مبدا للكل فلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ
لا يمكن ان يعلم ذاته مبدا لغيره الا ويدخل الغير في علمه بطريق
الضمن واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا
يوجب كثرة في ماهية الذات وانما يمتنع ان يكون في نفس الذات
كثرة والجواب من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدا
تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط فانما العلم بكونه مبدا
يزيد على العلم بالوجود لان المبدائية اضافة للذات ويجوز ان
يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبداية اضافة لتكثر
ذاته وكان له وجود ومبداية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف
الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا
اضافة له الى علة فكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله
فالالزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدا اذ فيه علم بالذات
والمبداية به وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة
غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه يمكن ان يتوهم
العلم بالذات دون العلم بالمبداية ولا يمكن ان يتوهم العلم بالذات
دون العلم بالذات لان الذات واحدة الوجه الثاني هو ان قولهم
ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما
كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران
وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم
اذ يقبل احد المعلومين الفصل عن الاخر في الوهم فلا يكون
العلم باحدهما عين العلم بالاخر اذ لو كان لتعذر تقدير وجود

احدهما

احدهما دون الاخر وليس ثم اخر مهما كان الكل واحدا فهذا
لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف
يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكليات
المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها
وتغايرها واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره
من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا من
لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في اثبات
العلم بالغير ولما استحيا ان يقال ان الله سبحانه لا يعلم شيئا
اصلا في الدنيا والاخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه
ويعرف ايضا نفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه في العلم فترك
هذا حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي
من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه
وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين
التناقض الذي استحيى منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض
فيه في اول النظر فاذا ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهب
وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية
يستولي على كنهها بنظره وتخيله فان قيل اذا اثبت انه
يعرف نفسه مبدا على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف و
المضافات اليه واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة
وفيه العلم بالاب وبالبنوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم
ويتحد العلم فيكون هو يعلم ذاته مبدا لغيره فيتحد العلم
وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافة

اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه
كثرة لا يوجب كثرة فكذا من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه
يعلمه بذلك العلم وكل علم وكما هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد
المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون ان معلومات
الله سبحانه لانهاية لاعدادها فان كان علمه واحدا ولا تصفونه
بعلوم لانهاية لاعدادها وان كان تعدد المعلوم يوجب تعداد
ذات العلم فليكن في ذات الله سبحانه علوم لانهاية لاعدادها
وهذا محال قلنا مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور
تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع
الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا
فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك
كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود
بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي
كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات
كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجلى وابلغ من اللازم في تقدير
وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات
ففيه كثرة اذ لابد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما
علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث متضمن
العلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم
المضاف اولا لا يعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها
مشروط في البعض وكذا اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر
الاجناس والانواع بكونه مبدا لها افتقر الى ان يعلم ذاته
واحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه والمبداية اليها

والالم

والالم يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم ان من علم شيئا
علم كونه عالما بذلك العلم نفسه فيكون المعلوم متعددا والعلم
واحدا فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم اخر وينتهي الى علم يغفل
عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم
متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجوده العلم لا عن وجود المعلوم
كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه
الذي هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان
التفت اليه افتقر الى علم اخر الى ان ينقطع التفاته واما قولهم
ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه فانها غير متناهية
والعلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض
الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا هذا الكتاب
تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب فان
قيل انا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق واما ما ينقلب
على كافة الخلق ويستوي الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراده
وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه قلنا
لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقايق الامور بالبراهين
القطعية وتشكيككم في دعاويكم واذا ظهر عجزكم ففي الناس
من يذهب الى ان حقايق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل
ليس في قوة البشر الاطلاع عليه ولذلك قال صاحب الشرع
تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه
الفرقة المعتقدة صدق الرسل صلوات الله عليهم وسلامه بدليل
المعجزة المقتصرة من قضية العقل على اثبات ذات المرسل والمحترزة
عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى

به من صفات الله سبحانه المقتضيه اثره فى اطلاق العالم والمريد
والقادر والحى المتنكبة عن اطلاق مالم يؤذن فيه المعترفة بالعجز
عن درك العقل وانما انكارکم عليهم بنسبتهم الى الجهل بمسالك
البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم
انا قد عرفنا ذلك لمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالكم
وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان
فاين ماتدعى ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات
فان قيل هذا الاشكال انما الزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول
يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لايعلم
الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب
ولولا انه فى غاية الركاكة لما استنكف المتاخرون عن نصرته ونحن
ننبه على وجه الخزى فيه فان فيه تفضيل معلولاته عليه اذ الملك
والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه ويعرف
غيره والاول لايعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس
فضلا عن الملئكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف امورا
اخر سواها ولاشك فى ان العلم شرف وان عدمه نقصان
فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل والجمال
الاتم واى جمال لوجود بسيط لاماهية له ولاحقيقة ولا
خبرة له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه
واى نقصان فى عالم الله يزيد على هذا وليتعجب العاقل من
طائفة يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ثم ينتهى اخر نظرهم
الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لاعلم له اصلا بما
يجرى فى العالم واى فرق بينه وبين الميت الا بعلمه فى نفسه

واى كمال فى علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغنى صورته
فى الافتضاح عن الاطناب والايضاح ثم يقال لهؤلاء لم تخلصوا
عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازى ايضا فانا نقول علمه بذاته عين
ذاته ام غير ذاته فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه
عينه فما الفصل بينكم وبين قائل يقول ان علم الانسان بذاته
عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته فى حال هو فيها غافل
عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته
غير ذاته لامحالة فنقول الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة
فان عين الشئ لايجوز ان تطرا على الشئ وغير الشئ اذا قارن الشئ
لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فان كان الاول لم يزل عالما بذاته
فلا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتسع الوهم لتقدير الذات
ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا
التوهم فان قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به قلنا
الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعى
موصوفا وقول القائل هو فى ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة
وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل فى سواد
وبياض انه قائم بنفسه وفى كمية وتربيع وتثليث انه قائم بنفسه
وكذا فى كل الاعراض وبالطريق الذى كان يستحيل ان تقوم
صفات الاجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات بعينه لله
ذلك الطريق يعلم ان صفات الاحياء العلم والحياة والقدرة
والارادة ايضا لاتقوم بنفسها وانما تقوم بذات والحياة تقوم
بالذات فتكون حياته بها وكذا سائر الصفات فاذا لم يقنعوا
بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى

سلبوه ايضا القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات
التى لا قيام لها بنفسها على انا سنبين عجزهم بعد هذا عن اقامة
الدليل على كونه سبحانه عالما بنفسه وبغيره فى مسئلة مفردة مسئلة
سابعة فى ابطال قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره فى جنس
ويفارقه بفصل فانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس
والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره
بمعنى جنسى لم ينفصل عنه بمعنى فصلى فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم
من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له وهذا نوع من
التركيب وزعموا ان قول القائل انه يساوى المعلول الاول فى
كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشئ اخر لا محالة
فليس هذا مشاركة فى الجنس بل هو مشاركة فى لازم عام وفرق
بين الجنس واللازم فى الحقيقة وان لم يفترقا فى العموم على ما عرف
فى المنطق فان الجنس الذاتى هو العام المقول فى جواب ما هو
ويدخل فى ماهية الشئ المحدود ويكون مقوما لذاته وكون
الانسان حيا داخل فى ماهية الانسان اعنى الحيوانية فكان جنسا
وكونه مولودا او مخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا
فى الماهية وان كان لازما عاما ويعرف ذلك فى المنطق معرفة
لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط فى ماهية الاشيا
بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء او واردا
بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة والمشاركة فى الوجود ليست
مشاركة فى الجنس واما مشاركته فى كونه علة لغيره كساير العلل
فهى مشاركة فى اضافة لازمة لا تدخل ايضا فى الماهية فان
المبدائية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان

الذات

الذات بعد تقوم الذات باجزا ماهيته وليست المشاركة فيه
الا مشاركة فى لازم عام يتبع الذات لزومه لا فى جنس ولذلك
لا تحد الاشيا الا بالمقومات وان حدت باللوازم كان ذلك رسما
للتمييز لا لتصور حقيقة الشئ فلا يقال فى حد المثلث انه الذى
يساوى زواياه لقائمتين وان كان ذلك لازما عاما لكل مثلث
بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة فى
كونه جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا فى موضوع
فالموجود ليس بجنس بان يضاف اليه امر سلبى وهو انه لا فى
موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه ايجابى وقيل
موجود فى موضوع لم يصر جنسا فى العرض وهذا لان من عرف
الجوهر بحده الذى هو كالرسم له وهو انه موجود لا فى موضوع
فليس يعرف كونه موجودا فضلا من ان يعرف انه فى موضوع
او لا فى موضوع بل معنى قولنا فى رسم الجوهر انه الموجود الذى
لا فى موضوع اى انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا فى موضوع ولسنا
نعنى به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليست المشاركة فيه
مشاركة فى جنس بل المشاركة فى مقومات الماهية هى المشاركة
فى الجنس المحوج الى المباينة بعده بالفصل وليست للاول ماهية
سوى الوجود الواجب وللوجود الواجب طبيعة حقيقية و
ماهية فى نفسه هو له لا لغيره فاذا لم يكن وجوب الوجود الا له
لم يشاركه غيره ولم ينفصل عنه بفصل نوعى فلم يكن له حد
فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليهم من وجهين مطالبة وابطال
اما المطالبة فهو ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة
ذلك فى حق الاول حتى بنيتم عليه نفى التثنية اذ قلتم ان الثانى

ينبغي ان يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به
ويباين به فهو مركب والمركب محال فيقال هذا النوع من التركيب
من اين عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولكم المحكي عنكم في
نفي الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء
فان كان يصح لواحد من الاجزا او الجملة وجود دون الاخر فهو
واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للاخر وجود دون
المجتمع ولا للمجتمع وجود دون الاخر فالكل معلول محتاج وقد
تكلمنا عليه في الصفات وبينا ان ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل
العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظايم التي
اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود فلم يدل عليه دليل
فان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو انه لا يكون فيه كثرة
فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذا على اثبات واجب
الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد
فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام
الشيء الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات
وصفه فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس
غير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس
وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة
نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية
كقوله ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها
شيء اخر فهذا ابعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن
اي وجه يستحيل ان ينقطع سلسلة المعلولات على علتين
احداهما علة السموات والاخرى علة العناصر او احداهما

علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما
مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد
فانهما يتباينان بالمعنى من غير ان يفرض في الحمرة تركيبا جنسيا
وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كانت فيه كثرة فهو نوع
كثرة لا تقدح في وحدة الذات فمن اي وجه يستحيل هذا في
العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين صانعين فان قيل
انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان
شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود
فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الاخر شرطا فكل ما لا يشترط
في وجوب الوجود فوجوده مستغنى عنه ويتم وجوب الوجود
بغيره قلنا هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه
ومنشا التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح
فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به
موجود الا فاعل له قديم وان كان المراد به هذا فليترك لفظ وا
جب الوجود وليبين ان موجودا لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه
التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل فيبقى قولهم انه ذلك
هل هو شرط في ان لا يكون له علة وهو هوس فان ما لا علة له
قد بينا انه لا يعلل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول
القائل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كان شرطا
فلم كانت الحمرة لونا فيقال اما في حقيقته فلا يشترط واحد
منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوبه
فيشترط ثبوت احدهما لا بعينه اذ لا يمكن جنس في الوجود
الا وله فصل وكذا من يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما

فيقول يتباينان بفصلين واحد الفصول شرط الوجود لا محالة
ولكن لا على التعيين فان قيل هنا يجوز في اللون فان له وجودا
مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود
اذ ليس له الا وجوب الوجود وليست ثم ماهية يضاف
الوجود اليها كما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط للونية
في كونها لونية انما يشترط في وجودها الحاصل بعلة فكذلك
ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب
للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية قلنا لا
نسلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة
التي بعدها وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول
ورجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب
الجنسي والفصلي ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود
فمهما ابطلنا الاخير الذي هو اساس الاساس بطل عليهم
الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيوت العنكبوت
المسلك الثاني الالزام وهو انا نقول اذا لم يكن الوجود والجوهرية
والمبدائية جنسا لانه ليس بمقول في جواب ما هو والاول عندكم
عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود المسمى
بالملئكة عندهم التي هي معلولات الاول عقول مجردة عن
المواد فهذه الحقيقة شملت الاول ومعلوله الاول فان
الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الا من حيث
لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن
المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة
للذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة

بين الاول

بين الاول وسائر العقول فان لم يباينها شيء اخر فقد عقلتم
الاثنينية من غير مباينة وان باينها فما به المباينة غير ما به
المشاركة والعقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث
انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو
العقل الاول الذي ابدعه الله سبحانه من غير واسطة مشارك
في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات
انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية فافتراقها بفصول
سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم
فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة
للذات وكلاهما محال عندهم مسئلة ثامنة في ابطال قولهم ان
وجود الاول بسيط اي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام
عليه من وجهين الاول المطالبة بالدليل فيقال بم عرفتم
ذلك ابضرورة ام بنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر
طريق النظر فان قيل لانه لو كانت له ماهية لكان الوجود
مضافا اليها وتابعا لها ولازما والتابع معلول فيكون
الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع
الى منبع التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا
نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة اي
ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان احبوا
ان يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف
انه لا فاعل للوجود بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة

فاعلية فليس كذلك وان عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه
اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة
وماهية ثابتة ممكن وليس يحتاج فيه الى سلب الماهية فان قيل فتكون
الماهية سببا للوجود الذى هو تابع له فيكون الموجود معلولا
ومفعولا قلنا الماهية فى الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود
فكيف فى القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له او عنوا به وجها اخر وهو
انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه وانما الاستحالة
فى تسلسل العلل فاذا انقطع فقد ارتفعت الاستحالة وما عدا ذلك
لم تعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته فكل براهينهم
تحكمات مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم و
نسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود بالنعت الذى وصفوه
وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم فى هذا يرجع الى دليل
نفى الصفات ونفى الانقسام الجنسى والفصلى الا انه اغمض واضعف
لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير
ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فكثرة
اذ فيه ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الوجود الواحد
معقول لكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا
ينفى الوحدة المسلك الثانى هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا
حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة
الى حقيقة معينة لاسيما اذا تعين ذات واحدة فكيف تعين
واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفى الماهية نفى
للحقيقة واذا انتفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود وكلهم قالوا
وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا

معقولا

معقولا لجاز ان يكون فى المعلولات موجود لا حقيقة له يشارك
الاول فى كونه لا حقيقة ولا ماهية له ويباينه فى ان له علة والاول لا علة
له فلم لا يتصور هذا فى المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول
فى نفسه فبان تنفى علته لا يصير معقولا وما يعقل فبان تقدر له علة
لا يخرج عن كونه معقولا والتناهى الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا
انهم يتنزهون فيما يقولون فتنتهى كلامهم الى النفى المجرد فان نفى الماهية
نفى للحقيقة ولا يبقى مع نفى الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له اصلا
اذا لم يضف الى ماهية فان قيل حقيقته انه واجب وهو الماهية قلنا
ولا معنى للواجب الا نفى العلة وهو سلب لا يقوم به حقيقة ذات
ونفى العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب
الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجوب فقد جاءت الكثرة وان
لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد
عليه مسئله تاسعه فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس
بجسم فنقول هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه
لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذا عقلتم
جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلوا عن الحوادث فلم يمتنع ان
يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان
قيل لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما مركبا الى جزئين بالكمية
والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية والى اوصاف يختص بها
لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية
فى انها اجسام فواجب الوجود واحد لا يقبل الانقسام
بهذه الوجوه قلنا وقد ابطلنا هذا عليكم وبينا انه لا دليل

لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان معلولا
وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له
لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها
اذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على
نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استاصلنا
وبينا تحكمكم فيه فان قيل الجسم اذا لم يكن له نفس لا يكون فاعلا
وان كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا قلنا نفسنا
ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود
جسمه عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما
قديما جاز ان لا يكون لهما علة فان قيل كيف اتفق اجتماع النفس
والجسم قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال
هذا سوال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال له كيف
اتفق وكذا الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد
ان يكون صانعا فان قيل لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق
غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا يفعل الا بواسطة الجسم فلا
يكون الجسم واسطة النفس في خلق الاجسام ولا ابداع النفوس
والاشياء لا تناسب الاجسام قلنا ولم لا يجوز ان يكون في النفوس
نفس مختصة بخاصية تتهيا بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام
منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا
انه لم يشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة
لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف
الى موجود اصلا ولم يشاهد من غيره وعدم المشاهدة من غيره
لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم فان قيل

الجرم الاقصى

الجسم الاقصى او الشمس او ما قدر من الاجسام هو متقدر بمقدار
يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار
الجائز الى مخصص فلا يكون اولا قلنا بم تنكرون على من يقول ان
ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان
اصغر منه او اكبر لم يجز كما انكم قلتم ان المعلول الاول يقتضي الجرم الاقصى
متقدرا بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول
متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب
المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو
اثبتوا في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدا
للتخصيص مثل الارادة مثلا لم ينقطع السوال اذ يقال ولم اراد
هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء
الى الارادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء
وفي تعيين نقطتي القطبين واذا بان انهم مضطرون الى تمييز الشيء
عن مثله والوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق
بين ان يتوجه السوال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر و
بين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته عن مثله بهذا القدر
عن مثله فان امكن دفع السوال عن العلة بان هذا المقدار ليس
مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السوال عن
نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه فان هذا المقدار
المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسوال متوجه انه كيف
ميز الشيء عن مثله خصوصا على اصلهم وهم ينكرون الارادة
المميزة وانه لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك
قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا

الكلام مما اوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة
وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وفي جهة حركة الفلك وبين
بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل
على ان الاول ليس بجسم اصلا مسئلة عاشرة في بيان تعجيزهم عن اقامة
الدليل على ان للعالم صانعا وعلة فنقول من ذهب الى ان كل جسم فهو
حادث لانه لا يخلوا عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى
صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان
العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث
وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور
والاعراض وان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر
الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة
وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث
النفوس الانسانية والنباتية وهذه الحوادث تنتهي عللها
الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس
قديمة للفلك فاذا لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو
كما هو عليه لم يزل قديما كذلك فلا علة اعني للاجسام فما
معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة فان
قيل كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات
واجب الوجود ما يتبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود
قلنا وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود
وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند
الدهري في اول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور
والاعراض فبعضها علة للبعض الى ان ينتهي الى الحركة الدورية

وهي

وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع
تسلسلها بها ومن تامل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام
على دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق
هم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء فان قيل الدليل عليه ان هذه
الاجسام اما ان كانت واجبة الوجود وهو محال واما ان كانت
ممكنة الوجود وكل ممكن مفتقر الى علة قلنا لا يفهم لفظ واجب
الوجود وممكن الوجود فكل تلبيسهم معماة في هاتين اللفظتين
فلنعدل الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكانهم يقولون
هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها
فما المستنكر واذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس
بممكن وقولهم الجسم ليس يمكن ان يكون واجبا تحكم لا اصل له فان
قيل لا ينكر ان يكون الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء
وان الاجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة قلنا ليكن كذلك و
الجملة تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة لا للاجزاء ولا
لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا
الا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطلناه
عليهم ولا سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام
فلا اصل لاعتقاده في الصانع اصلا مسئلة الحادية عشرة في تعجيز من
يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي
فنقول اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وفي قديم
ولم يكن عندهم قديم الا الله سبحانه وصفاته وما عداه حادث
من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه فان المراد
بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم

له لان الكل مراد له وحادث له بارادته فلا كائن الا وهو حادث
بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو
حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار
الكل عندهم معلوما لله سبحانه وعرفوه بهذا الطريق بعد ان
بان لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم
قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد
من الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في
درج كلامه يرجع الى فنين الفن الاول ان الاول موجود لا في
مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل
محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك
الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الادمي
مشغولة بتدبير المادة اي البدن فاذا انقطع شغله بالموت
ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة
المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقائق المعقولات
كلها ولذلك قضي بان الملئكة كلهم يعرفون جميع المعقولات
ولم يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فنقول
قولكم ان الموجود الاول موجود لا في مادة ان كان المعني به انه ليس
بجسم ولا هو منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز و
اختصاص بجهة فهو مسلم فيبقي قولك وما هذه صفته فهو
عقل مجرد فماذا تعني بالعقل ان عنيت به ما يعقل سائر الاشيا
فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع وكيف اخذته في مقدمات
قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما
يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله

الى ان

الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس
ذلك بضروري فقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة
فكيف يدعيه ضروريا وان كان ذلك نظريا فما البرهان عليه
فان قيل لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مادة فلا مانع
فنقول نسلم انه مانع ولا نسلم انه المانع فقط وينتظم قياسهم
على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل
الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل الاشيا فهذا استثنا
نقيض المقدم واستثنا نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو
كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذا
ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا
فيكون حيوانا نعم استثنا نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على
ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم و
ذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ولكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار
لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان احدهما منعكسا على الاخر
وبيان هذه الاوضاع والالفاظ تفهم في كتاب مدارك العقول
الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب فان قيل فنحن ندعي العكس
وهو ان المانع محصورة في المادة فلا مانع سواه قلنا وهذا تحكم
فما الدليل عليه الفن الثاني قوله انا وان لم نقل ان الاول مريد
للاحداث ولا ان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله
وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا
نفارق غيرنا الا في هذا القدر واما في اصل الفعل فلا واذا
وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله

والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادى كفعل الحيوان
والانسان وطبيعى كفعل الشمس فى الاضاءة والنار فى التسخين
والماء فى التبريد وانما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الارادى كما
فى الصناعات البشرية واما الفعل الطبيعى فلا وعندكم ان
الله سبحانه فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار
لا بطريق الارادة والاختيار بل يلزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس
وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين
فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا
وهذا النمط وان تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضى علما للفاعل اصلا
فان قيل بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب
علمه بالكل فتمثل النظام الكلى هو سبب فيضان الكل ولا مبدا
له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل
لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفى هذا خالفك
اخوانك فانهم قالوا ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه
بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها فما المحيل لهذا
المذهب مهما وافقتهم على نفى الارادة ولما لم يشترط علم الشمس
بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك
فى الاول ولا مانع منه الوجه الثانى هو انه وان سلم لهم ان صدور
الشئ عن الفاعل يقتضى العلم ايضا بالصادر فعندهم فعل الله
سبحانه واحد وهو المعلول الاول الذى هو عقل بسيط فينبغى
ان لا يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما ايضا بما صدر
عنه فقط فان الكل لم يوجد من الله سبحانه دفعة واحدة بل
بالوسائط والتولد واللزوم فالذى يصدر ممن يصدر منه

لم ينبغى

لم ينبغى ان يكون معلولا له ولم يصدر منه الا شئ واحد بل هذا
لا يلزم فى الفعل الارادى فكيف فى الطبيعى فان حركة الحجر من
فوق جبل قد تكون بتحريك ارادى يوجب العلم باصل الحركة
ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوساطته من مصادمة غيره فهذا
ايضا لا جواب عنه فان قيل فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه لكان
هذا فى غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرفه ويعرف غيره
فيكون فى الشرف فوقه وكيف يكون المعلول اشرف من العلة
قلنا فهذه الشناعة لازمة من مقال الفلسفة فى نفى الارادة
ونفى حدث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة
او لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة
ثم يقال بم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة
شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه فى
ذاته ناقص والانسان شرف بالمعقولات اما ليطلع على مصلحته
فى العواقب فى الدنيا والاخرة واما ليكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذا
سائر المخلوقات واما ذات الله سبحانه فمستغنية عن التكميل بل لو
قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت فى
السمع والبصر وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك
وافقت سائر الفلاسفة بان الله سبحانه منزه عنه وان التغيرات
الداخلة فى الزمان المنقسم الى ما كان ويكون لا يعرفه الاول لان ذلك
يوجب تغيرا فى ذاته وتاثرا فلم يكن فى سلب ذلك عنه نقصان
بل هو كمال وانما النقصان فى الحواس والحاجة اليها ولولا النقصان
الادمى لما احتاج الى حواس ليحرسه عما يتعرض للتغير به وكذلك
العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث

كلها وندرك المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئا من الجزئيات
ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فان العلم بالكليات
العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان
ايضا وهذا مما لا مخرج منه المسئلة الثانية عشر في تعجيزهم عن اقامة
الدليل على انه يعرف ذاته ايضا فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث
العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على
الحياة ثم بالحيوة على ان كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا
ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة واما انتم فاذا نفيتم
الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على
سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان يكون ذاته ذاتا من شانها
ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول
المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته
كالنار يلزم منها التسخين والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد
منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل من مذهبهم انه لا يعرف غيره و
الزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم
يعرف غيره لم يبعد ان لا يعرف نفسه فان قيل كل من لا يعرف نفسه
فهو ميت فكيف يكون الاول ميتا قلنا فقد لزمكم ذلك على مساق
منهجكم ولا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة
واختيار فلا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو
ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاي
حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل من برئ عن المادة
عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه
فان قيل البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي والى ميت والحي

اقدم

اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا
وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو
لا يكون حيا قلنا هذه تحكمات فانا نقول لم يستحيل ان يلزم مما
لا يعرف نفسه والحي هو من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير
واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم
يستحيل ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا بديهيا
ثم بم تنكرون على من يقول ان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته
لا في علمه والدليل عليه ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته
ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال القائل الموجود ينقسم
الى البصير والاعمى والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن الاول بصيرا
وعالما بالاشياء لكنهم ينكرون ذلك ويقولون ليس الشرف
في البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون
الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلماء وذوو الابصار
فكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدا الذات المعرفة
وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون ايضا الى نفي علمه
بذاته اذ لا يدل على ذلك شيء سوى الارادة ولا يدل على الارادة
سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يلحظ
هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول
او نفوه لا حجة لهم عليها الا تخمينات وظنون يستنكف الفقهاء
منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل في الصفات الالهية
ولا عجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبادلتهم ومن اعتقادهم
انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط و
الخبال المسئلة الثالثة عشرة في ابطال قولهم ان الاول تعالى عن

قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان ويكون وقد اتفقوا على ذلك فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشيا علما لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم تنجلي فيحصل له ثلث احوال اعني الكسوف حال هو فيها معدوم ولكنه كان منتظر الوجود اي سيكون وحال هو فيها موجود اي هو كائن وحال ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بازاء هذه الاحوال الثلث ثلثة علوم مختلفة فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن وثالثا انه كان وليس كائنا الان وهذه العلوم الثلثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل توجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الان لكان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم لكان جهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض وزعموا ان الله سبحانه لا يختلف حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله سبحانه محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما هو يتصف به في الازل

ولا يختلف

ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود فانهما حصلا منه بواسطة الملئكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انها تتحرك حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الراس والذنب وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس اي يحول جرم القمر بينها وبين اعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين اذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف مرة اخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانه يمكث ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحال الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث وانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب لها اسباب اخرى الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة نفس السموات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملئكة المقربين فالكل معلوم اي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا في حال الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الان ولا يعلم بعده انه انجلى الان وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك

وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في اجزائه
وهلم جرا الى كل صفة في ظاهر الادمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه و
صفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا فاما تشخص
زيد فانما تميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التميز الاشارة
الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي
واما قولنا هنا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس
الى الحاس لكونه منه على قرب او بعد او جهة معينة و ذلك يستحيل
في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرايع بالكلية
اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو اطاع الله سبحانه او عصاه لم يكن الله
تعالى عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص
وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله
وافعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان و
اسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى
محمد صلوات الله عليه بالنبوة وهو لا يعرف تلك الحالة انه تحدى
بها وكذا الحال مع كل نبي شخصي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى
بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين وشخصه فلا
يعرفه وان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها
لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما اردنا ان نذكره من نقل مذهبهم
اولا ثم تفهيمه ثانيا ثم من القبايح اللازمة عليه ثالثا فنذكر الان
خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم ان هذه الاحوال الثلاثة مختلفة
والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد اوجبت فيه تغيرا لا محالة
وان كان في حال الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل

لا عالم

لا عالم وان كان عالما بانه كائن وقبل ذلك كان عالما بانه ليس بكائن وانه
سيكون فقد اختلف علمه واختلف حاله فلزم التغيير اذ لا معنى
للتغيير الا اختلاف العالم فان من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ولم
يكن له علم بانه كائن ثم حصل حال الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان
الاحوال ثلاث حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا وشمالا فان
هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء
الذي كان عن يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك
بحال وهنا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا
القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك
فانعدمت الاجسام او انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية
ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا ثم
على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم
المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال الاضافة
لا تغيرا في حال القادر والثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما
فيعلم ولا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب
تغير العلم وان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم
الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما
هو عليه فتعلقه به على وجه اخر علم اخر بالضرورة فتعاقبهما يوجب
اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير
علما بالكون بعد علمه كونه علما بانه سيكون ثم هو يصير علما بانه كان
بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد
تبدلت عليه الاضافة لان الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم
فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فلزم منه التغيير وهو محال

على الله سبحانه والاعتراض من وجهين احدهما ان يقال بم تنكرون
على من يقول ان الله سبحانه له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في
وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو بعينه
عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان
هذه الاختلافات ترجع الى اضافة لا توجب تبدلا في ذات العلم
فلا توجب تغيرا في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة
المحضة وان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم ترجع الى قدامك
ثم الى شمالك فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص
المتنقل دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله سبحانه
فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا
يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه وقولهم من ضرورة
اثبات العلم بالكون الان والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن
اين عرفوا ذلك بل لو خلق الله سبحانه لنا علما بقدوم زيد غدا
عند طلوع الشمس وادام لنا هذا العلم ولم يخلق لنا علما اخر
ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد
العلم السابق بقدومه الان وبعده بانه قدم من قبل فكان
ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال
الثلاث فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة
في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي
الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب
فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم
من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته
عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد

المطلق

المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها تختلف لا محالة
فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف
مختلف والاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم
فيوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع التماثل
اذ المتماثلات مما يسد بعضها مسد بعض والعلم بالحيوان
لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم
بالسواد فهما مختلفان ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض
الكلية لا نهاية لها وهي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف تنطوي
تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه
وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد
في العلم بالشيء الواحد المنقسمة احواله الى الماضي والمستقبل
والان وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس
والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس و
الانواع المتباعدة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء
الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا
واختلافا فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما
ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس
والانواع وان ذلك لا يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا
لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جازت الاحاطة
بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في
ذات العالم الاعتراض الثاني هو ان يقال وما المانع على اصلكم
من ان يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم
ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة

الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقدت الكرامية من عند
اخرهم انه محل للحوادث فلم ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا من
حيث ان المتغير لا يخلوا عن التغير وما لا يخلوا عن التغير والحوادث
فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه
لا يخلوا عن التغير فاذا عقلتم قديما متغيرا فلو مانع لكم من هذا
الاعتقاد فان قيل انما احلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته
لا يخلوا اما ان يحدث من جهته او من جهة غيره وباطل ان يحدث
منه فانا بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا
بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدث
العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره
مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار
من جهة غيره قلنا كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم
انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطلناه في تلك
المسئلة فكيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث
هو اول الحوادث فشرط استحالته كونه اولا والا فهذه الحوادث
ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي بواسطة
الحركة الدورية الى شيء قديم هو نفس الفلك وحياته والنفس
الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من
اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذا
الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذا تشابهت احوال
القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما تتشابه احوال
الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان
ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا

كان يصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا
القبيل واما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه من غيره
فنقول فلم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلثة امور احدها
التغير وقد بينا لزومه على اصلكم والثاني كون الغير سببا
لتغير المتغير وهو غير محال عندكم فليكن حدوث الشيء سببا
لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة
الباصرة سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من
الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز
ان يكون جماد سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى
الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول
علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك
ويكون حضور الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول
الادراك فلتكن ذات المبدا الاول عندكم مستعدة لقبول
العلم وتخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك فان كان منه
تغير القديم فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان
ذلك الحادث يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات
واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات
كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير
والامر الثالث الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره
وان ذلك سببا يشبه التسخير واستيلاء الغير عليه فيقال
ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون سببا لحدوث الحوادث
بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم فليكن
كذلك فانه لايق باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله سبحانه

يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل و
هذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر في ما
يصدر منه فان قيل ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون
مصدرا لجميع الاشياء قلنا فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم
جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالا
لنا لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك في حقه والله اعلم المسئلة
الرابعة عشره في تعجيزهم في اقامة الدليل على ان السماء حيوان
مطيع لله تعالى بحركته الدورية وقد قالوا ان السماء حيوان وان
لها نفسا نسبته الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما
ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضنا بتحريك النفس وكذا السموات
وان غرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين على وجه
سنذكره ومذهبهم في هذه المسئلة مما لا ننكر امكانه ولا ندعي
استحالته فان الله سبحانه قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم
فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل
المخصوص ليس شرطا للحيوة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها
مشتركة في قبول الحيوة ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل
العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء صلوات
الله عليهم بالالهام او الوحي وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا
يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد ولكنا
نقول ما اوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد
قطعا فلا وخيالهم فيه ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة
حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان
الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل متحرك فاما ان يكون

منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى اسفل
والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك
خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة
ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به
ونحن نسميه اراديا او نفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات
الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية
واما ارادية واذا بطل قسمان تعين الثالث فلا يمكن ان يكون
قسريا لان المحرك القاسر اما جسم اخر يتحرك بالارادة او
بالقسر وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما اثبت في اجسام السموات
متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في وضع الحركات
القسرية وبالاخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال
انه متحرك بالقسر والله سبحانه هو المحرك بغير واسطة وهو
محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه للزم ان يتحرك
كل جسم فلا بد ان يختص بحركة بصفة يتميز بها عن غيره من
الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او بالطبع
ولا يمكن ان يقال ان الله سبحانه يحركها بالارادة لان ارادته
تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على
الخصوص لان يراد تحركه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك
جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدث العالم واذا
ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه هو مبدأ الحركة بطل القسم
الاول وهو تقدير الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي طبيعية
وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قط لا تكون سببا للحركة

لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان اخر فالمكان
الذي فيه الجسم ان كان ملايما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا
يتحرك زق مملو من الهواء على وجه الماء واذا غمس في الماء تحرك
الى وجه الماء فانه وجد المكان الملايم فسكن والطبيعة قائمة
ولكن ان نقل الى مكان لا يلايمه هرب منه الى الملايم كما هرب
من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون
لها طبيعة لان كل وضع واين يفرض الهرب منه فهو عائد اليه
والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك
لا ينصرف زق الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد
الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم
الثالث وهو الحركة الارادية الاعتراض وهو انا نقول نحن
نقدر ثلاث احتمالات سوا مذهبهم لا برهان على بطلانها
الاول ان نقدر حركة السماء فهوا بجسم اخر مريد للحركة يريدها
على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا ولا
يكون سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء
حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا مجرد جحد
واستبعاد الثاني هو ان يقال الحركة قسرية ومبداها
ارادة الله سبحانه فانا نقول تحرك الجسم الى اسفل قسري يحدث
بخلق الله سبحانه الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام
التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت
بها وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية وقد بينا ان الارادة
القديمة من شانها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون
الى اثبات صفة هذا شانها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي

تعيين موضع القطب والنقطة فلا نعيده والقول الوجيز
ان ما يستبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير
تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة فانا نقول ولم
تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام
وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في
غيره فان علل ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى
وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالاخرة الى التحكم
في الارادة وان في المبادي ما يميز الشيء عن مثله ويخصصه
بصفة عن امثاله الثالث هو ان نسلم ان السماء اختصت بصفة
تلك الصفة مبدا الحركة كما اعتقدوه في هوى الحجر الى اسفل
الا انه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون
مهروبا عنه بالطبع تلبيس لانه ليس ثم اماكن متفاصلة بالعدد
عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم
جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل وانما تجزا بالوهم فليست
تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يخلق
جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية فتكون الحركة نفسها
مقتضى ذلك المعنى لا ان مقتضى المعنى طلب المكان ثم
تكون الحركة للوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهي في طلب
مكان او هرب منه اذا كان ضروريا فكانكم جعلتم طلب المكان
مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل
وسيلة اليه ونحن نقول لا يبعد ان تكون الحركة نفس
المقتضى لا طلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان
ان ما ذكروه ان ظن انه اغلب من احتمال اخر فلا ينبغي قطعا

انتفاء غيره فالحكم على السماء بانها حيوان تحكم محض لا مستند له
المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكروه في الغرض المحرك للسماء
وقد قالوا ان السماء مطيعة لله سبحانه بحركتها ومتقربة اليه
لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل
والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والا
فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى
الله سبحانه ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان
الله سبحانه يتقدس عن السخط والرضا وان اطلقت هذه
الالفاظ فعلى سبيل المجاز ويكنى بها عن ارادة العقاب وارادة
الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب التقرب منه
بالمكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان
الوجود الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده
ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه
صفة لا مكانا وهو المراد بالملئكة المقربين اي الجواهر
العقلية التي لا تتغير ولا تفنى ولا تستحيل وتعلم الاشياء
على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك بالصفات
ازداد قربا من الله سبحانه ومنتهى طبقة الادميين التشبه
بالملئكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله سبحانه وانه
يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك للادمي بان يعلم
حقايق الاشياء وبان يبقى بقاء مؤبدا على اكمل احواله الممكنة
له فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله سبحانه والملئكة
المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود
اذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا كمالهم

في الغاية

في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله سبحانه والملئكة
السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة
وكمالاتها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكري والهيئة و
ذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والاين وما
من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع
بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء
احاد الاوضاع على الدوام قصدت استيفاءها بالنوع فلا تزال
تطلب وضعا بعد وضع واينا بعد اين ولا ينقطع قط هذا الامكان
فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصدت التشبه بالمبدا الاول
في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة
الملئكة السماوية لله سبحانه وقد حصل لها التشبه من وجهين
احدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد
الاول والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث
والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة الى
الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر فيحصل منه
هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل



نفس عاقلة فمتشوقة الى الاستكمال بذاتها والاعتراض على هذا
هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول
به ونعود الى الغرض الذي عينتموه اخرا ونبطله من وجهين
احدهما ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون له حماقة
لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة
في شهواته وحوايجه فقام وهو يدور في بلد او بيت ويزعم
انه يتقرب الى الله سبحانه فانه مستمكن بان يحصل لنفسه الكون

فى كل مكان امكن وزعم ان الكون فى الاماكن ممكن لى ولست
اقدر على الجمع بينهما بالعدد فاستوفيه بالنوع فان فيه استكمالا
وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال الانتقال
من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كما لا يعتد به او
يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا والثانى هو ان نقول
ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة
الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة فان
كان فى اختلافها غرض فهلا اختلف بالعكس وكانت التى
هى مشرقية مغربية والتى هى مغربية مشرقية فان كل ما ذكرتموه
فى حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات
وغيرها يحصل بعكسه فكذا ما ذكروه من استيفاء الاوضاع
والايون كيف يكون ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى
فما بالها لا يتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما
يمكن لها ان كان فى استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات
لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال
هذه الخيالات وانما يطلع الله تعالى عليه انبياءه واولياءه
صلوات الله عليهم على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال
ولذلك عجز الفلاسفة عن اخرهم عن بيان السبب فى جهة
الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة
من اى جهة كانت وكان انتظام متحرك الحوادث الارضية يستدعى
اختلاف حركات وتغيير جهات كان الداعى لها الى اصل الحركة
التقرب الى الله سبحانه والداعى الى جهة الحركة افاضة الخير
على العالم السفلى وهذا باطل من وجهين احدهما ان ذلك

ان امكن

ان امكن يحصل فليقض بان مقتضى طبعه السكون احترازا عن
الحركة والتغيير وهو التشبه بالله سبحانه على التحقيق فانه مقدس
عن التغيير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير فانه
كان ينتفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة ولا يتعبه فما المانع
من هذا الخيال والثانى ان الحوادث تنبنى على اختلاف النسب
المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية
وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت
النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعى
الا اصل الاختلاف فاما جهة تعيينها فليست اولى من
نقيضها فى هذا الغرض المسئلة السادسة عشر فى ابطال
قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة
فى هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفس السموات وان
انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهى انتقاش المحفوظات فى
القوة الحافظة المودعة فى دماغ الانسان لا انه جسم صلب
عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان على اللوح
لان تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليها
واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا
يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم
ولا يمكن تعريف اشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة و
قد زعموا ان الملئكة السماوية هى نفوس السموات وان
الملئكة الكروبيين المقربين هى العقول المجردة التى هى
جواهر قائمة بانفسها لا تتحيز ولا تتصرف فى الاجسام وان
هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهى

اشرف من الملئكة السماوية لانها مفيدة وهى مستفيدة و
المفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم
فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد مثل القلم وشبه
المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع فى هذه المسئلة
يخالف النزاع فى ما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ
منتهاه كون السماء حيوانا متحركا بالعرض وهو ممكن اما هذه
فترجع الى اثبات علم المخلوق بالجزئيات التى لا نهاية لها وهذا
ربما نعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم
فى نفسه استدلوا فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية
والارادة تتبع المراد والمراد الكلى لا تتوجه اليه الارادة
والارادة الكلية نسبتها الى احاد الجزويات على وتيرة واحدة
فلا يصدر عنها شئ جزئى بل لا بد من ارادة جزئية للحركة
المعينة وللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة
معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فله لا محالة تصور لتلك
الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئيات لا تدرك الا
بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك
المراد اى علم به سواء كان جزئيا او كليا ومهما كان للفلك
تصور بجزئيات الحركات واحاطة بها احاط لا محالة بما
يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض
اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها فى وسط سماء قوم وتحت
قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد
بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير
ذلك من الحوادث السماوية وسائر الحوادث الارضية تستند

الى الحوادث

الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة
واما بوسائط كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث
الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية الابدية
التى بعضها سبب للبعض فاذا الاسباب والمسببات فى
تسلسلها تنتهى الى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات
متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا
يطلع على ما يحدث فان كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن
علة مهما تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع فى
المستقبل لانا لا نعلم جميع اسبابها فلو علمنا جميع الاسباب
لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا ان شخصا سياكل فنعلم انه
سيشبع واذا علمنا ان النار ستلتقى بالقطن مثلا فى وقت
معين فنعلم احتراق القطن ومهما علمنا ان شخصا سيتخطى
الموضع الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشئ دقيق اذا مشى عليه
الماشى تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود
الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع
لنا حدس بوقوع المسبب فان علمنا اكثرها واغلبها حصل
لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب
لحصل بجميع المسببات الا ان السموات كثيرة ثم لها اختلاط
بالحوادث الارضية وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليه
ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول
ولوازمها الى اخر السلسلة ولهذا زعموا انه يرى النائم
فى نومه ما يكون فى المستقبل وذلك باتصاله باللوح
المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشئ ربما بقى ذلك

بعينه في حفظه وربما تسارعت القوة المتخيلة الى محاكاتها
فان من عوايدها محاكاتها للاشياء بامثلة تناسبها بعض
المناسبة او الانتقال منها الى اضدادها فينمحي المدرك
الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى
تعبير مثل ما يمثل الخيال الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم
ببعض اواني البيت وحافظ مال البر والصدقات بدهن
البزر فان البزر سبب السراج الذي هو سبب للضيا وعلم
التعبير يتشعب عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك
النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون
بما توردة الحواس والشهوات علينا واشتغالنا بهذه الامور
الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال
الحواس ظهر به استعدادنا للاتصال وزعموا ان النبي المصطفى
صلوات الله عليه وسلامه يطلع على الغيب بهذا الطريق الا
ان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها
الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يرى غيره في
المنام ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما يراه وربما يبقى الشيء
بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى
التاويل كما يفتقر مثل ذلك في المنام الى التعبير ولولا ان جميع
الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب
في يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة
ومعناه هذا الذي ذكرناه فهذا ما اردنا ذكره ليفهم مذهبهم
الجواب ان نقول بم تنكرون على من يقول ان النبي صلوات الله
عليه يعلم الغيب بتعريف الله سبحانه على سبيل الابتداء وكذا

من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله سبحانه او بتعريف
ملك من الملئكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في
هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم وان اهل
الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك
في الشرعيات يبقى التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه
وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه
المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كذبه وانما السبيل
فيه ان يتعرف من الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه من
الدليل العقلي اولا فمبني على مقدمات المقدمة الاولى قولكم
ان حركة السما ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال
دعواكم فيها الثانية ان نسلم ذلك مسامحة به فقولكم انه يفتقر
الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم
في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزى بالوهم ولا في الحركة فانها
واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الامور الممكنة
لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ولنمثل
للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان
غرض كلي في ان يحج بيت الله سبحانه مثلا فهذه الارادة الكلية
لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة
بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى
البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي
يسلكها ويتبع كل تصور بعد تصور جزئي ارادة جزئية
للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوه بالارادة
الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لان الجهات متعددة

في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين مكان عن
مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية
فلها وجه واحد فان الكرة انما تتحرك على نفسها وهي في حيزها
لا تجاوزه فالحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وجسم واحد
وصوب واحد فهو كهوي الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض
في اقرب طريق واقرب طريق الخط المستقيم فتعين الخط
المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجد بسبب حادث سوى
الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد
والوصول الى جزء والصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة
الارادة الكلية للحركة ولا يفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا
بوضعها المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جدا قولهم
انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها ولوازمها
وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف
حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاورة وهو
نسبته الى الاجسام التي فوقه وتحته ومن جوانبه وانه اذا مشى
في شمس ينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع
التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع
في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض
تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في
اخلاطه في الباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة
وما يستحيل من اجزائه الى العرق وهلم جرا الى جميع الحوادث
في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه او شرط او مهيئ
او معد وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يغتر به الا جاهل

والى هذا

70

والى هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة
المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال او ينضاف اليها
ما يتوقع كونه في الاستقبال فان قصرتموه على الموجود في الحال
بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الانبياء صلوات الله عليهم
في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما يكون في الاستقبال
بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف
الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشيا
لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة واسباب جميع الحوادث
حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي للسبب
اما بواسطة او بوسائط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل
لم يكن له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال
الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حال واحدة
من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا
غاية لاحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك
فلييأس من عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله سبحانه فليس
تعلق علم الله سبحانه بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم
التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين العقل وبين نفس
الانسان ان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه
مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق به قطعا كان الغالب
على الظن انه من قبيله فان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن
والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به فان قيل حق
النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك ايضا جميع الاشيا
ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص

والحقد والحسد والجوع والالم وبالجملة عوارض البدن
وما تورده الحواس عليها حتى اذا اقبلت النفس الانسانية
على شيء واحد شغلها عن غيره واما النفوس الفلكية فبريئة
عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم والم
واحساس فعرفت جميع الاشيا قلنا وبم عرفتم انها لا شاغل
لها وهلا كانت عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا لها
وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة واما الذي يحيل تقدير
مانع اخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن
اين عرفنا انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا و
في العقل شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصوره عند الاطفال ولا يعتقدونها شاغلا ومانعا فمن اين
يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا
ان نذكره من العلوم الملقبة عندهم بالالهية اما الملقبة بالطبيعيات
فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها لتعرفوا ان الشرع ليس يقتضي
المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها فهي منقسمة
الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول نذكر فيه ما يلحق
الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق
الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والخلو ويشتمل عليه كتاب
سمع الكيان الثاني يعرف احوال اقسام اركان العالم التي هي السموات
وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبايعها وعلة
استحقاق كل واحد منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب
السماء والعالم الثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد و
التولد والتوالد والنشو والبلى والاستحالات وكيفية

استيفاء

استيفاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين
الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد الرابع
في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها
تحدث الاثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة
وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل الخامس في الجواهر
المعدنية السادس في احكام النبات السابع في الحيوانات وفيه
كتاب طبايع الحيوان الثامن في النفس الحيوانية والقوى المدركة
وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وانه جوهر روحاني
يستحيل عليه الفنا اما فروعها فسبعة الاول الطب ومقصوده
معرفة مبادي بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض و
اسبابها ودلائلها ليدفع المرض ويحفظ الصحة الثاني احكام
النجوم وهو تخمين في الاستدلال من اشكال الكواكب وامتزاجاتها
على ما يكون من احوال العالم والملل والمواليد والسنين الثالث
علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق الرابع التعبير
وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من
عالم الغيب فخيلته المتخيلة بمثال غيره الخامس علم الطلسمات
وهو تاليف القوى السماوية بقوى بعض الاجرام الارضية
لياتلف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في العالم الارضي
السادس علم النيرنجيات وهو مزج قوى الجواهر الارضية
لتحدث منه امور غريبة السابع علم الكيميا ومقصوده تبديل
خواص الجواهر المعدنية ليتوصل الى تحصيل الذهب والفضة
بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه
العلوم وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم في اربع مسائل

الاول حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب و
المسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان
ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب الثانية
في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست منطبعة
في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها من البدن بانقطاع التدبير
والا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان
العقلي الثالثة قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل
هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها الرابعة قولهم
يستحيل رد هذه النفوس في الاجساد وانما لزم النزاع في الاولى
من حيث انه يبنى عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادات من
قلب العصى ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجاري
العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك واولوا ما في
القران من احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجهل بحياة
العلم واولوا تلقف العصى سحر السحرة على ابطال الحجة الالهية الظاهرة
على يد موسى شبهات المنكرين فاما شق القمر فربما انكروا وجوده
وزعموا انه لم يتواتر فلم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة
للعادات الا ثلثة امور احدها في القوة المتخيلة فانهم زعموا
انها اذا استولت وقويت ولم تستغرقها الحواس والاشتغال
اطلعت على اللوح المحفوظ فانطبعت فيها صور الجزئيات الكائنة
في المستقبل وذلك في اليقظة للانبياء عليهم السلام و
لسائر الناس في النوم فهذا خاصية النبوة والقوة المتخيلة
انما توجب خاصية الثاني في القوة العقلية النظرية وهو راجع
الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب

ذكى اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل
تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط
تنبه للنتيجة واذا احضر في ذهنه حد النتيجة خطر بباله
الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا
منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه
بادنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب
كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له
اصلا حتى لا يتهيا لفهم المعقولات مع التنبيه جاز ان
ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات
او لاكثرها في اسرع الاوقات واقربها ويختلف ذلك
بالكمية في جميع المطالب وبعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت
في السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية تستمد
حدسا في جميع المعقولات وفي اسرع الاوقات فهو
النبي الذي له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في
المعقولات الى تعلم بل كانه يتعلم من نفسه وهو الذي
وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على
نور الثالث القوى النفسية العملية وقد تنتهي الى حد
تتاثر بها الطبيعيات وتتسخر لها ومثاله ان النفس منا
اذا توهمت شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها
فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهمت
شيئا طيب المذاق تحلبت اشداقه وانتهضت القوة
المتلعبة فياضة باللعاب من معادنها واذا تصورت
الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على

جذع ممدود على فضاء طرفاه على حايطين اشتد وهمه للسقوط
فى نفعل الجسم لتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه
ولم يسقط وذلك لان الجسم والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة
للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفا النفوس وقوتها فلا
يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تخدمها القوة الطبيعية فى غير
بدنه لان نفسه ليست منطبعة فى بدنه الا ان لها نوع نزوع وشوق
الى تدبيره خلق ذلك فى جبلته فاذا جاز ان تطيعه اجسام بدنه
لم يمتنع ان يطيعه غيره فتتطلع نفسه الى هبوب ريح اونزول مطر
او هجوم صاعقة او تزلزل ارض فينخسف بقوم وذلك موقوف
حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركات فى الهوا فتحدث
فى نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من
غير حضور سبب طبيعى ظاهر فيكون ذلك معجزة للنبى ولكنه
انما يحصل ذلك فى من هو مستعد للقبول ولا ينتهى الى ان
ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر الذى لا يقبل الانخراق
فهذا مذهبهم فى المعجزات ونحن لا ننكر شيا مما ذكروه وان
ذلك مما يكون للانبياء صلوات الله عليهم وانما ننكر اقتصارهم
عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحيا الموتى وغيره فيلزم
الخوض فى هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولامر اخر وهو نصرة
ما اطبق عليه المسلمون من ان الله سبحانه قادر على كل شئ
فلنخض فى المقصود المسئلة السابعة عشرة الاقتران
بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس
ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا
ولا اثبات احدهما متضمنا لاثبات الاخر ولا نفيه متضمنا

نفى الاخر

نفى الاخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا
من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر مثل الرى والشرب و
الشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس
والموت وحز الرقبة والشفا وشرب الدوا واسهال البطن
واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات
فى الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها بما سبق
من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوى ولا لكونه ضروريا
فى نفسه غير قابل للفرق بل فى المقدور خلق الشبع دون الاكل
وخلق الموت دون حز الرقبة وادامة الحيوة مع حز الرقبة وهلم
جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا
استحالته والنظر فى هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول
فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق فى القطن مثلا مع ملاقات
النار فانا نجوز وقوع الملاقات بينهما دون الاحتراق ونجوز
حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار
وهم ينكرون جوازه والكلام فى المسئلة فى ثلاث مقامات
المقام الاول ان يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط
وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ولا يمكنه الكف عما هو طبعه
بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق
بخلق السواد فى القطن والتفرق فى اجزائه وجعله حراقا او
رمادا هو الله سبحانه اما بواسطة الملئكة او بغير واسطة
فاما النار فهى جماد فلا فعل لها فما الدليل على انها الفاعلة
وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات
النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول

بها وانه لا علة سواها اذ لا خلاف في ان السلا لا لزوج من الجسد
والقوى المدركة او المحركة في نطفة الحيوانات ليس تتولد عن الطبايع
المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب
فاعل ابنه بابداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره
وسمعه وساير المعاني التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده
ولم نقل انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة
او بواسطة الملئكة الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما
يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد
تبين ان الوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به بل يتبين هذا
بمثال وهو ان الاكمه لو كانت في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس
الفرق بين الليل والنهار ولو انكشفت الغشاوة عن عينيه
نهارا او فتح اجفانه فراى الالوان ظن ان الادراك الحاصل
في عينه لصور الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره
سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا
فيلزم لا محالة ان يبصره ولا يعقل ان لا يبصر حتى اذا غربت
الشمس واظلم الهوا علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع
الالوان في بصره فمن اين يامن الخصم ان يكون في المبادي للوجود
علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة
بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة
فتغيب ولو انعدمت او كانت غابت لادركنا التفرقة و
فهمنا ان ثم سببا وراما شاهدناه وهذا ما لا مخرج منه
على قياس اصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض
والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقات بين الاجسام

وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب
الصور وهو ملك او ملائكة حتى قالوا انطباع صورة الالوان
في العين تحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس و
الحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيات لقبول
المحل هذه الصور وطردوا هذا في كل حادث وهذا يبطل دعوى
من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل
للشبع والدوا هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب
المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادي
الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب
المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادي ايضا تصدر الاشيا
عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور
النور من الشمس وانما افترقت المحال في القبول لاختلاف
استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده
حتى يستضيء به موضع اخر والمدر لا يقبل والهوا لا يمنع
نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشيا يلين بالشمس وبعضها
يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود
كوجهه والمبدا واحد والاثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات
في المحال فكذا مبادي الوجود فياضة لما هو صادر منها
لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير من القوابل واذا كان
كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين
متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان
تحترق احداهما دون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا
المعنى انكروا وقوع ابرهيم صلوات الله عليه وسلامه

في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا وزعموا ان ذلك لا
يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجها عن كونها نارا او
بقلب ذات ابرهيم عليه السلام وبدنه حجرا وشيئا لا يوثر النار
فيه فلا هذا ممكن ولا ذلك ممكن والجواب له مسلكان
الاول ان نقول لا نسلم ان المبادي ليست تفعل بالاختيار وان
الله سبحانه لا يفعل بالارادة وقد فرغنا عن ابطال دعواهم
في ذلك في مسئلة حدث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق
الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة للنار امكن في العقل
ان لا يخلق مع وجود الملاقات فان قيل فهذا يجر الى ارتكاب
محالات شنيعة فانه اذا انكرت لزوم المسببات عن اسبابها
واضيفت الى ارادة مخترعها فلم يكن للارادة ايضا منهج مخصوص
متعين بل امكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا ان يكون
بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال رافصة و
اعدا مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله سبحانه ليس
يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد
انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امردا عاقلا متصرفا او
انقلب حيوانا او ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا
او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب
حجرا واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في
البيت الان وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا
ولعله الان فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه واني
تركت في البيت جرة من الماء فلعلها انقلبت شجرة تفاح فان
الله سبحانه قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس ان يخلق

من النطفة

من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البزر بل ليس
من ضرورتهما ان يخلقا من شيء فلعله خلق اشياء لم
يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الان
وقيل له هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض
الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان
فان الله سبحانه قادر على شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من
التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف
والجواب ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان
علم بعدم كونه لزمت هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه
الصور التي اوردتموها فان الله سبحانه خلق لنا علما بان هذه
الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة
يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد
اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية
ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء عليهم السلام
بالطريق التي ذكرناها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه
ممكن ولكن نعلم عدم ذلك الممكن بل كما ننظر الى العامي فنعلم
انه ليس يعلم الغيب في امر من الامور ولا يدرك المعقولات من
غير تعلم ومع ذلك فلا ننكر ان تتقوى نفسه وحدسه
بحيث يدرك ما تدركه الانبيا عليهم السلام على ما اعترفوا
بامكانه ولكن يعلموا ان ذلك الممكن لم يقع فان خرق الله
سبحانه العادة بايقاعها في زمن خرق العادات فيها
انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا
من ان يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله سبحانه ويكون

قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات
ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا
الكلام الا تشنيع محض المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه
التشنيعات وهو ان نسلم ان النار خلقت خلقة اذا لاقاها
قطنتان متماثلان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من
كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق اما
بتغير صفة النار او تغير صفة النبي عليه السلام فيحدث من الله
سبحانه او من الملئكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها
بحيث لا تتعداها فيبقى معها وتكون سخونتها على صورة النار
وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها واثرها او يحدث في بدن
الشخص صفة ولا تخرجه عن كونه لحما وعظما فتدفع اثر النار
فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا
يتاثر به والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشتمال
القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار او في البدن
تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق وكثر في مقدور
الله غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي ان
ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذا احياء الموتى وقلب
العصى ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل
شئ فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات
يستحيل عند اكل الحيوان دما ثم الدم يستحيل منيا ثم
المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة
واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدور
الله سبحانه ان يردد المادة في هذه الاطوار في وقت

اقرب

اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقل
فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي
عليه السلام فان قيل وهذا يصدر من نفس النبي عليه السلام
او من مبدا اخر من المبادي عند اقتراح النبي عليه السلام
قلنا وما سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق
وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه او من مبدا اخر
فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك
الى الله سبحانه اما بغير واسطة او بواسطة الملئكة ولكن
وقت استحقاق حصولها انصراف همة النبي عليه السلام
اليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع
فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشئ في نفسه ممكنا
والمبدا به سمحا جوادا ولكن لا تفيض منه الا اذا ترجحت
الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه ولا يصير الخير
متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لافاضة
الخير فهذا كله لائق بمساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا
باب الاختصاص للنبي عليه السلام بخاصية تخالف عادة
الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانها
فلم يجب معها التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه
وعلى الجملة لما كان لا يقبل صور الحيوان الا النطفة وانما
تفيض القوى الحيوانية عليها من الملئكة التي هي مبادي
الموجودات عندهم ولم تتخلق قط من نطفة الانسان الا
انسان ومن نطفة الفرس الا فرس على سائر الصور فلم يقبل
الا الصور المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت قط من

الشعير حنطة ولا من بزر الكمثرى تفاح ثم راينا اجناسا من
الحيوانات يتولد من التراب ولا يتوالد قط كالديدان ومنها
ما يتولد ويتوالد جميعا كالفارة والحية والعقرب وكان
تولدها من التراب وتختلف استعدادها لقبول الصور
بامور غابت عنا ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها
اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملئكة بالتشهي ولا جزافا
بل لا تفيض على كل محل الا ما تعين قبوله له بكونه مستعدا
في نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم امتزاجات
الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد
اتضح من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها غرائب وعجائب
حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية
وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية
واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طالعا
مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة في العالم
فربما دفعوا الحية والعقرب والبق عن بلد الى غير ذلك
من امور تعرف من علوم الطلسمات فاذا خرجت عن الضبط
مبادي الاستعدادات ولم يقف على كنهها ولم يكن لنا
سبيل الى حصرها فمن اين نعلم استحالة حصول استعداد
في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان
حتى تستعد لقبول صورة ما كانت تستعد لها من قبل
وتنتهض ذلك معجزة ما انكاره الا لضيق الحوصلة
والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار الله
سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقرى عجائب العلوم

لم يستبعد

لم يستبعد من قدرة الله سبحانه ما حكي من معجزات الانبيا
عليهم السلام بحال من الاحوال فان قيل فنحن نساعدكم
على ان كل ممكن مقدور لله سبحانه وانتم تساعدون على ان كل
محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالتها و
منها ما يعرف امكانها ومنها ما يقف فيه العقل فلا يقضي
فيه باستحالة ولا بامكان فالان ما حد المحال عندكم فان رجع
الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين
ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا يستدعي وجود احدهما
وجود الاخر وقولوا ان الله سبحانه يقدر على خلق ارادة
من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك
يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صنعات
وهو مفتوح العين محدق ببصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حيوة
فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها
الله سبحانه مع تحريك يده والحركة من جهة الله سبحانه و
بتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة
فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان
يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة
والسواد بياضا والصوت رائحة كما يقدر على قلب الجماد حيوانا
والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا حصر له والجواب
ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات
الاخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع
الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور اما الجمع بين
السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد

فى المحل نفى هيئة البياض ووجود السواد فاذا صار نفى البياض
مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا
واما لا يجوز كون الشخص فى مكانين لانا نفهم من كونه فى البيت
عدم كونه فى غير البيت فلا يمكن تقديره فى غير البيت مع كونه
فى البيت المفهم لنفيه عن غير البيت وكذا نفهم من الارادة
طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم يكن ارادة فكان فيه
نفى ما فهمنا والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من
الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى
الذى فهمناه محال وان لم يدرك فتسميه الحادث علما ولا يدرك
به محله شيئا محال فهذا وجه استحالته واما قلب الاجناس
فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله سبحانه فنقول
مصير الشئ شيئا اخر غير معقول لان السواد اذا انقلب
قدرة مثلا فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب
بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة
فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقى السواد والقدرة
معدومة فلم ينقلب بل بقى على ما هو عليه واذا قلنا انقلب
الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورة ولبست
صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة
حدثت وثم مادة قائمة تعاقبت عليها الصورتان واذا قلنا
انقلب الماء هواء بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة
لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة اخرى
والمادة مشتركة والصفة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلبت
العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر

مادة مشتركة

مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس
مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه واما تحريك الله
سبحانه يد ميت ونصبه على صورة حتى يقعد ويكتب
حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل
فى نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستنكر
لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل
على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الان هو الله سبحانه
وهو المحكم وهو فاعل له واما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعشة
والحركة المختارة فنقول انما ادركنا ذلك من انفسنا لانا شاهدنا
من انفسنا تفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة
وعرفنا ان الواقع بين القسمين الممكنين احدهما فى حال والاخر
فى حال وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها فى حال والاخر فى
حال وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها فى حال وايجاد الحركة
دون القدرة عليها فى حال اخرى واما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا
حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرتها فهذه علوم
يخلقها الله سبحانه بمجارى العادات نعرف بها وجود احد
قسمى الامكان ولا يتبين له استحالة القسم الثانى كما سبق

المسئلة الثامنة عشرة فى تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلى على
ان النفس الانسانى جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز و
ليس بجسم ولا هو منطبع فى جسم ولا هو متصل بالبدن
ولا هو منفصل عنه كما ان الله سبحانه ليس خارج العالم ولا
داخل العالم وكذا الملئكة عندهم والخوض فى هذا يستدعى
شرح مذهبهم فى القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية

عندهم تنقسم الى قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان
ظاهرة وباطنة فالظاهرة هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة
في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فثلاث احدها
القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة المبصرة وفيها
تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها
ما توردة الحواس الخمس فيجتمع فيها وتسمى الحس المشترك لذلك
ولولاه لكان من راى العسل الابيض ولم يدرك حلاوته
الا بالذوق فاذا راه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذقه
كالمرة الاولى ولكن فيه معنى هو علم يحكم بان هذا الابيض هو
الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران
جميعا اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما
بوجود الاخر والثانية القوى الوهمية وهي التي تدرك
المعاني وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصور
ما لابد لوجوده من مادة اي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي
وجوده جسما ولكن قد يعرض له ان يكون في جسم كالعداوة
والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته
وذلك لا يكون الا في جسم وتدرك ايضا كونه مخالفا وتدرك
السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملايمتها
فلذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الام والمخالفة و
الموافقة ليس من ضرورتها ان تكون في الاجسام لا كاللون
والشكل ولكن قد يعرض لها ان تكون في الاجسام ايضا فكانت
هذه القوة ايضا مباينة للقوة الثانية وهذا محله التجويف
الاخير من الدماغ اما القوة الثالثة فهي القوة التي تسمى في

الحيوانات متخيلة وفي الانسان مفكرة وشانها ان تركب
الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على
الصور وهي في التجويف الاوسط بين حافظ الصور و
حافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل
فرسا يطير وشخصا راسه راس انسان وبدنه بدن فرس
الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك و
الاولى ان تلحق هذه القوة بالقوة المحركة كما سياتي لا بالقوة
المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب
فان الافة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الامور
ثم زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات
بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول
والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل
ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف
الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى
هذه القوة الحافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها
قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار
اذا ضمت اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة واما
القوة المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة
والى محركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة لها والمحركة على
معنى انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا
ارتسمت في القوة الخيالية التي ذكرنا صورة مطلوب او مهروب
عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان
شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب

به من الاشيا المتخيله ضرورية او نابعة طلبا للذة وشعبة
تسمى قوة غضبية وهى قوة تبعث على تحريك يدفع به الشئ
المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجماع
التام على الفعل المسمى ارادة واما القوة المحركة على انها فاعلة
هى قوة تنبعث فى الاعصاب والعضلات من شانها ان
تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة
بالاعضاء الى جهة الموضع الذى فيه القوة او ترخيها و
تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه
قوة النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل فاما
النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد
بالناطقة العاقلة لان النطق اخص ثمرات العقل فى الظاهر
فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد يسمى
كل واحد منهما عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة
هى مبدا محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية
المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان واما العالمة
فهى التى تسمى النظرية وهى قوة من شانها ان تدرك حقايق
المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات وهى القضايا
الكلية التى يسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها اخرى
ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذا للنفس قوتان
بالنسبة الى جنبتى القوة النظرية والعملية فالقوة النظرية
لها بالنسبة الى فوق بالاضافة الى جنبة الملئكة اذ بها يوجد
من الملئكة العلوم الحقيقية فينبغى ان تكون هذه القوة
دائمة للقبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة

الى اسفل

الى اسفل وهى جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه
القوة ينبغى ان تتسلط على سائر القوى البدنية وان تكون
سائر القوى متادبة بتاديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل
ولا تتاثر هى عنها بل تنفعل تلك القوة عنها لئلا يحدث فى
النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية تسمى رذائل
بل تكون هى الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل
فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية و
طولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة
الى ذكرها فى غرضنا وليس شئ مما ذكروه مما يجب انكاره
فى الشرع فانها امور مشاهدة اجرى الله سبحانه العادة
بها وانما نريد ان نعترض الان على دعواهم معرفة كون النفس
جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض
من يبعد ذلك من قدرة الله سبحانه او يرى ان الشرع جاء
بنقيضه بل ربما يتبين فى تفصيل الحشر والنشر ان الشرع
مصدق له ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه
والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة ولهم فيه
براهين كثيرة بزعمهم الاول قولهم ان العلوم العقلية
محلها النفس الانسانية وهى قوة فيه محصورة وفيها احاد
لا تنقسم فلا بد وان يكون محلها ايضا لا ينقسم وكل جسم
فمنقسم فدل ان محلها شئ لا ينقسم ويمكن ايراد هذا
على شرط المنطق باشكاله ولكن اقربه ان يقال ان كان محل
العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه ايضا منقسم ولكن
العلم الحال غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس

شرطي استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق
فلا نظر في صحة شكل القياس ولا ايضا في المقدمتين فان
الاولى قولنا ان كل حال في منقسم ينقسم لا محالة بعرض القسمة
في محله وهو اولي لا يمكن التشكيك فيه والثاني قولنا ان العلم
الواحد يحل في الادمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية
كان محالا واذا كان لها نهاية فيشتمل على احاد لا محالة لا
تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال
بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها والاعتراض على
مقامين المقام الاول ان نقول بم تنكرون على من يقول محل
العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب
المتكلمين ولا يبقى بعده الا استبعاد وهو انه كيف تحل العلوم
كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطبقة به معطلة مجاورة
والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف
يكون النفس شيئا واحدا لا متحيز ولا يشار اليها ولا تكون داخل
البدن ولا خارجه ولا متصله بالبدن ولا منفصله عنه الا
انا لا نوثر هذا المقام فان القول في مسئلة الجزء الفرد الذي
لا يتجزا طويل ولهم فيها ادلة هندسية يطول الكلام عليها
ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي احد
احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الاخر او غيره فان كان عينه
فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين فان ملاقي الملاقي
ملاقي فان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام
وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل
الى مقام اخر المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال

في جسم

في جسم ينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة من الشاة
من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه
اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه
وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفس البهايم
منطبعة في الاجساد لا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه
فان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات
بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصورة
فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من
شرطها ان تكون في مادة فان قيل الشاة لا تدرك العداوة
المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين
المشخص مقرونا بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك
الحقائق مجردة عن المواد والاشخاص قلنا الشاة قد ادركت
لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في
القوة الباصرة وكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر
فالعداوة بماذا تدركها فان ادركتها بجسم فلينقسم وليت
شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه
اهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض او كل
قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا
بثبوت ادراكها في كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة
مشكلة عليهم في برهانهم فلا بد من الحل فان قيل هذه مناقضة
في المعقولات والمعقولات لا تنتقض فانكم مهما لم
تقدروا على الشك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا
ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك

في النتيجة والجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان
التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اذا
انتقض به احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة
او ما ذكروه في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين
انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع
الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون
في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم
بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا يكون
نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه
منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم
بانقسامه فلعل نسبة العلم الى محله على وجه اخر وذلك
الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه
كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف
الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلومة التفاصيل
لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة
حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ننكر ان ما ذكروه مما يقوى
الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينا علما لا يجوز الغلط
فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه دليل
ثان فان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو
المعلوم المجرد عن المواد منطبعا في المادة انطباع الاعراض
في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم
كما سبق وان كان لا منطبعا فيه ولا منبسطا عليه وان استكره
لفظ الانطباع فنعدل الى عبارة اخرى ونقول هل للعلم

نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت
النسبة عنه فكونه عالما به لم صار اولى من كون غيره عالما به
وان كان له نسبة فلا يخلو من ثلثة اقسام اما ان يكون النسبة
لكل جزء من اجزاء المحل او تكون لبعض اجزاء المحل دون البعض
او لا تكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا
نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن
المجموع نسبة فان المجتمع من المتباينات متباين وباطل ان يقال
النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء
وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى
الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم ان
كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو
فيكون معقولا غير ان لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء
له نسبة اخرى غير نسبة الجزء الاخر الى ذات العلم فذات
العلم اذا تنقسم في المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد
من كل وجه لا ينقسم في المعنى فان كانت نسبة كل واحد الى شيء
من ذات العلم غير ما اليه نسبة الاخر فانقسام ذات العلم
بهذا يظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات
المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور جزئية
تنقسم فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس
المدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء
من الالة الجسمانية والاعتراض على ما سبق فان تبديل
لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع
في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فانه

ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة
ما ذكرتموه فان العداوة ليست امرا مقدرا له كمية مقدرة
حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب اجزاؤها الى اجزاء
وكون شكل الذئب مقدرا لا يكفي فان الشاة ادركت شيئا
سوى شكله وهو المخالفة والعداوة والمضادة والزيادة على
الشكل من العداوة ليس لها مقدار وقد ادركته بجسم مقدر
فهذه الصورة مشكلة في هذا البرهان كما في الاول فان قال
قائل هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر
متحيز لا يتجزأ وهو الجزء الفرد قلنا لان الكلام في الجوهر الفرد
يتعلق بامور هندسية يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما
يدفع الاشكال فانه يلزم ان يكون القدرة والارادة ايضا
في ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة
وارادة ولا يتصور الارادة الا بعلم وقدرة الكتابة في اليد
والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا تزول بقطع اليد
ولا ارادتها في اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد ويتعذر
لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة دليل ثالث قولهم العلم
لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر
اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له
على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هوس فانه
يسمى مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به
وذلك لا يدل على ادراك المحسوسات ليس بجسم بل هو نوع
من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان في جزء من جملة
بغداد لا في كلها وجملتها ولكن يضاف الى الجملة دليل رابع

ان كان

ان كان العلم يحل جزءا من القلب والدماغ مثلا فالجهل ضده
فينبغي ان يجوز قيامه بجزء اخر من القلب والدماغ فيكون
الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد فلما استحال
ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان كان المحل واحدا
يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال
قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يضاده ضده
في محل اخر كما تجتمع البلقة في الفرس الواحد والسواد والبياض
في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه
لا ضد لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما
الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض
اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر بدنه وليس فيه تناقض
ولا يغني عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم
عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة
والعالم هو المحل الذي قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة
فبالمجاز كما يقال هو في بغداد وان كان في بعضها وكما يقال
هو مبصر وان كنا بالضرورة نعلم ان حكم الابصار لا ينتسب
للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل
فان الاحكام تقتصر على محل العلل ولا يخلص عن هذا قول
القائل ان المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الانسان
واحد فيتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو
قابل للعلم والجهل ولم تشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى
وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة

الاعتراض انه هذا ينقلب عليكم فى الشهوة والشوق والارادة فان
هذه الامور تثبت للبهايم والانسان وهى معان تنطبع فى الجسم
ثم لا يستحيل ان تنفر عما تشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة و
الميل الى شىء واحد بوجود الشوق فى محل والنفار فى محل اخر
وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك ان هذه القوى
وان كانت كثيرة متوزعة على الات مختلفة فلها رابطة واحدة و
هى النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة
استحالت الاضافات المتناقضة اليها وذلك لا يدل على كون
النفس غير منطبعة فى الجسم كما فى البهايم دليل خامس قولهم
ان كان العقل يدرك المعقولات بالة جسمانية فهو لا يعقل
نفسه والتالى محال فانه يعقل نفسه فالمقدم محال قلنا مسلم
ان استثنا نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم
بين التالى والمقدم بل نقول من سلم لزوم التالى وما الدليل
عليه فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار
لا يتعلق بالابصار والروية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر
الحواس فان كان العقل ايضا لا يدرك الا بجسم فلم يدرك
نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا
كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وذاته وانه
عقل نفسه قلنا ما ذكرتموه فاسد من وجهين احدهما
ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصارا
لنفسه ولغيره كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه
ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادات عندنا

جائز

جائز والثانى هو اقوى انا سلمنا هذا فى الحواس ولكن لم
اذا امتنع ذلك فى بعض الحواس يمتنع فى بعض واى بعد فى
ان يفترق حكم الحواس فى وجه الادراك مع اشتراكها فى انها
جسمانية كما اختلف البصر واللمس فى ان اللمس لا يفيد الادراك
الا باتصال الملموس بالالة الملامسة وكذا الذوق ويخالفها
البصر فانه يشترط فيه الانفصال حتى لو اطبق اجفانه لم ير لون
الجفن لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف
فى الحاجة الى الجسم فلا يبعد ان يكون فى الحواس الجسمانية ما
يسمى عقلا ويخالف سائرها وانها تدرك نفسها دليل سادس
قالوا لو كان العقل يدرك بالة جسمانية كالابصار لما ادرك
الته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى
الة له فدل انه ليس بالة له ولا محل والا لما ادركه والاعتراض
على هذا كالاعتراض على الذى قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك
الابصار محله ولكنه جرى به على العادة او نقول لم يستحيل
ان تفترق الحواس فى هذا المعنى وان اشتركت فى الانطباع
فى الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم فى جسم يستحيل
ان يدرك الجسم الذى هو محله ولم يلزم ان يحكم من جزئ
معين على امر كلى مرسل ومما عرف بالاتفاق بطلانه
وذكر فى المنطق ان يحكم بسبب جزئى او جزئيات كثيرة على
كلى حتى مثلوه بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك
عند المضغ فكه الاسفل لانا استقرانا الحيوانات كلها
فرايناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فانه
يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقروا الا الحواس الخمس

فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به فلعل للعقل حاسة
اخرى من سائر الحواس تجري مجرى التمساح من سائر الحيوانات
فتكون اذا الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما تدرك محلها
والى ما لا تدرك ايضا كما انقسم الى ما يجوز ان يدرك من غير
مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق واللمس
فما ذكروه ايضا ان اورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به فان
قيل لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان
ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب
عنه ادراكهما حتى لا يخلو عن ان يعقلهما جميعا كما انه لا يخلو
عن ادراك نفسه فان احدا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا
لنفسه في نفسه ابدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ
او لم يشاهد بالتشريح من انسان اخر لا يدركهما ولا يعتقد
وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي ان يعقل ذلك
الجسم ابدا او لا يدركه ابدا وليس واحد من الامرين بصحيح
بل يعقل حاله ولا يعقل حاله وهذا التحقيق وهو ان الادراك
الحال في محل انما يدرك المحل بنسبة له الى المحل ولا يتصور ان
تكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه ابدا وان كانت
هذه النسبة لا تكفي فينبغي ان لا يدرك ابدا اذ لا يمكن ان
تكون له نسبة اخرى اليه كما انه لما كان يعقل نفسه عقل
نفسه ابدا ولم يغفل عنها بحال قلنا الانسان ما دام يشعر
بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده وجسمه نعم لا يتعين
له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى
يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس التي ذكروها لا تناسب

البيت

البيت والثوب فاثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن
شكله واسمه كغفلته عن محل الشم فانهما زائدتان في مقدم
الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك
الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل ولا يتعين وان
كان يدرك انه الى الراس اقرب منه الى العقب ومن جملة
الراس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن فكذلك
يشعر الانسان بنفسه فيعلم ان هويته التي بها قوامه الى قلبه
وصدره اقرب منه الى رجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم
الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب وما
ذكروه من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس
كذلك دليل سابع قالوا القوى المدركة بالالات الجسمانية
يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان ادامة
الحركة تفسد مزاج الاجسام فتكلها وكذلك الامور القوية
الجلية الادراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها
الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم
للبصر فانه ربما يفسدها ويمنع عقيبه من ادراك الصوت
الخفي والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة
لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية
بالعكس فان ادامتها النظر في المعقولات لا يتعبها ودرك
الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ولا
يضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك
لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف آلة
القوة الخيالية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق

فانا نقول لايبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور
فليس ما يثبت منها للبعض يجب ان يثبت منها الاخر بل لايبعد
ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة
ومنها ما يقويه نوع من الحركة ولا يوهنه وان كان يوثر فيه
فيكون ثم سبب يجدد قوته بحيث لا يحس بالاثر فيه فكل هذا
ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لجملتها
دليل ثان من قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد
منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها
فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوة العقلية
في اكثر الامر انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر
في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب
الشيخوخة فانه مهما بان انه يتقوى مع ضعف البدن
في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل
البدن لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالي
لا ينتج فانا نقول ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن
فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم
محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم
ان يكون المقدم موجودا ثم السبب فيه ان النفس لها فعل
بذاتها اذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل وهو ادراك المعقولات
وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات
وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل باحدهما انصرف
عن الاخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف

والغم

والغم والوجع فاذا اخذت تفكر في معقول تعطل عليك
كل هذه الاشيا الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك
العقل ونظره من غير ان يصيب آلة العقل شيء او يصيب
ذاته كل آفة والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن
فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف
فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في اختلاف
جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع
فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر
في معقول عن معقول اخر وآيته ان المرض الحال في البدن ليس
يتعرض لمحل العلوم انه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم
من الراس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم
بعينها من غير استيناف تعلم والاعتراض انا نقول نقصان
القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض
القوى في ابتداء العمر بعضها في الوسط وبعضها في الاخر
وامر العقل ايضا كذلك فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا
بعد في ان يختلف الشم والبصر في ان الشم يقوى بعد اربعين
ويضعف البصر وان تساويا في كونهما حالين في الحكم كما
تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها
والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في امزجتها
لا يمكن الوقوف على ضبطه فلا يبعد ان يكون مزاج الالات
ايضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال ويكون
احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون العقل ان
البصر اقدم احوالا فانه مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله

الا بعد خمس عشرة سنة او زيادة على ما شاهدنا اختلاف
الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الراس اسبق منه الى شعر
اللحية لان شعر الراس اقدم فهذه الاسباب ان حاصل لحايض
فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان نبني
عليها علما موثوقا به لانجهات الاحتمال في ما تزيد بها القوى
وتضعف ولا ينحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا دليل تاسع
قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه
الاجسام لا تزال تتحلل والغذا يسد مسد ما يتحلل حتى اذا راينا
صبيا انفصل من الحشى بمرض مرارا ويذبل ثم يسمن وينمو
فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي
كانت موجودة عند الانفصال بل كان اول وجوده من اجزاء المني
فقط ولم يبق فيه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره
فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك
الانسان بعينه وحتى انه يبقى معه علوم من اول صباه ويكون
قد تبدل جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن
وان البدن آلته الاعتراض ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة
اذا قسنا حال كبرهما بحال الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه
كما يقال في الانسان وليس يدل على ان له وجودا غير الجسم وما
ذكروه في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانه يبقى في الصبي
الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا انه لم تتبدل
سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن
فكيف يتصور ان يتبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش
مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقيت فيه اجزاء من النطفة

فاما ان

فاما ان تنمحي عنه فلا فهو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كما
انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون بقاء
المني مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا صب في موضع
رطل من الماء ثم صب عليه رطل اخر حتى اختلط به ثم اخذ
منه رطل ثم صب عليه رطل اخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال
يفعل ذلك الف مرة فنحن نحكم في المرة الاخيرة بان شيئا من
الماء الاول باق وانه ما من رطل يوخذ منه الا وفيه شيء من
ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة قريبة
من الثانية والرابعة قريبة من الثالثة وهكذا الى الاخر وهذا
على اصلهم الزم من حيث جوزوا انقسام الاجسام الى غير
نهاية فانصباب الغذا في البدن وانحلال اجزاء البدن
يضاهي صب الماء في هذه الاناء واغترافه عنه دليل عاشر
قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي
يسميها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق عند
مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد
فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار
مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق
مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم انسان
وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل
الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان
لبقيت حقيقة الانسان في العقل مجردة عن هذه الخواص
وهكذا كل شيء شاهده الحس متشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة
ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى ينقسم

اوصافه الى ماهو ذاتي كالجسمية والحيوانية للانسان والى
ماهو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم
بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل مايدركه
لا على الشخص المشاهد فدل ان الكلي المجرد عن القراين المحسوسة
معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لااشارة
اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون تجرده عن الوضع
والمادة بالاضافة الى الماخوذ منه وهو محال فان الماخوذ
منه ذو وضع واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى
الاصل وهو النفس العاقلة فينبغي ان لايكون للنفس وضع
ولا اليها اشارة ولا لها مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت
الذي حل فيه والاعتراض ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا
في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن
يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل
يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القراين
في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقراينه الا ان الثابت في
العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال
انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد
الذي ادركه الحس اولا ونسبة تلك الصورة الى ساير احاد
ذلك الجنس نسبة واحدة فانه لو راى انسانا اخر لم تحدث
له هيئة اخرى وليس كما اذا راى فرسا بعد انسان فانه تحدث
فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس
فان من راى الماء حصلت في خياله صورة ماء فلو راى الدم
بعد حصلت صورة اخرى فلو راى اخرى مالم تحدث صورة

اخرى

اخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل
واحد من احاد المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذا اذا راى
اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائها بعضها
الى بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء
الاصابع على الاظفار ويحصل مع ذلك صغرها وكبرها ولونها
فان راى يدا اخرى تماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة اخرى
ولم تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال
كما اذا راى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقد يرى
يدا اخرى تخالفها في اللون والقدر فيحدث لها لون اخر
وقدر اخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد فان يد الصغير
الاسود تشارك يد الكبير الابيض في وضع الاجزاء وتخالفها
في اللون والقدر فما تساوي فيه الاول لا يتجدد صورته
اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد
صورته فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا فان العقل
اذا ادرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر
صورة جديدة في الجسمية كما في المثال بادراك صورة الماء في
وقتين وكذا في كل متشابهين فهذا لا يؤذن بثبوت
كلي لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا
اشارة اليه ولا وضع كحكمه بوجود صانع العالم ولكن
من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم
يكون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه دون العقل

والعاقل فاما فى الماخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه المسئلة
التاسعة عشر فى ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل
عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها
فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان احدهما قولهم ان عدمها
لا يخلوا اما ان يكون بموت البدن او بضد يطرا عليها او بقدرة
القادر وباطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا
لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التى فى البدن
وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون
حالة منطبعا فيها كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية
ولان النفوس فعلا بغير مشاركة الآلة وفعلا بمشاركتها
فان الفعل الذى لها بمشاركة الآلة التخيل والاحساس و
الشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت
بفواته وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات
المجردة عن المواد ولا حاجة فى كونها مدركة للمعقولات الى
البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما
كان لها فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر
فى قوامها الى البدن وباطل اذ يقال انها تنعدم بالضد
اذ الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم فى العالم الا الاعراض
والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية
بضدها وهى صورة الهوائية والمادة التى هى محل لا تنعدم
قط وكل جوهر ليس فى محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ

لاضد لما ليس فى محل فان الاضداد هى المتعاقبة على محل واحد وباطل
ان يقال تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه
بالقدرة وهذا عين ما ذكرناه فى مسئلة ابدية العالم وقد قررناه
وتكلمنا عليه والاعتراض عليه من وجوه الاول ان نقول هذا بناء
على ان النفس لا تموت بموت البدن اذ ليست حالة فى جسم وهو بناء
على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك الثانى هو انه مع انها لا
تحل البدن عندهم فان لها علاقة بالبدن فهى لم تحدث الا بحدوث
البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون
قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك
برهانى محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف
انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم
انها لم تنقسم فهو محال اذ يعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو
ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم
من صفات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات فى كل اضافة
وان كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد ولا
بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب
اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر
باختلاف الصفات عند من يرى بقاها لانها استفادت من
الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان منها وان هيئاتها تحصل
من الاخلاق والاخلاق قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهر قط
لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو ومهما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة فى الرحم واستعداد
مزاجها لقبول النفس المدبرة فبلت النفس لا لانها نفس فقط

اذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوامين في حالة واحدة
للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدا الاول بواسطة
او بغير واسطة ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذلك ولا نفس
ذلك مدبرة لجسم هذا فليس الاختصاص الا لعلاقة خاصة
بين النفس المخصوصة وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا
يكون بدن احد التوامين لقبول هذه النفس اولى من الاخر
والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول
التدبير معا فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع
فيه فيبطل ببطلان البدن وان كان ثم وجه احدث العلاقة
بين هذه النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى
كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فاي بعد في ان تكون شرطا
في بقائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود
وجودها الا باعادة الله سبحانه على سبيل البعث والنشر
كما ورد به الشرع والمعاد فان قيل اما العلاقة بين النفس
والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها
الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك الشوق بها عن غيرها من
الابدان ولا يخليها في لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي
بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها
بفساد البدن الذي هي مشتاقة بالجبلة الى تدبيره نعم قد
يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ان استحكم في الحياة
اشتغالها بالبدن واعراضها عن كسر الشهوات وطلب
المعقولات فتتاذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي الشوق
مقتضاها واما تعيين نفس زيد لشخص زيد في اول الحدوث

فليست ثم مناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا
البدن مثلا اصلح لهذه النفس من الاخر لمزيد مناسبة بينهما
فيترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص
تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيلها لا يشككنا
في اصل الحاجة الى مخصص ولا يضرنا ايضا في قولنا ان النفس لا
تفنى بفناء البدن قلنا مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية
للاختصاص فلا يبعد ان يكون تلك المناسبة المجهولة على وجه
هي المقتضية للاختصاص تحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن
حتى اذا فسدت فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه
يقتضي التلازم ام لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود
النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه
الاعتراض الثالث هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرة الله
سبحانه كما قررناه في مسئلة سرمدية العالم الاعتراض الرابع
ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم منحسمة
وهو مسلم فما الدليل على ان عدم الاشياء لا يتصور الا بطريق
من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين
النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربع فلعل
للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه فحصر الطرق
في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان دليل ثان وعليه تعويلهم
ان قالوا ان كل جوهر ليس في محل يستحيل عليه العدم بل
البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه اولا ان
موت البدن لا يوجب انعدامه لما سبق فعند ذلك يقال
يستحيل ان ينعدم بسبب آخر لان كل ما ينعدم من سبب

ما اى سبب كان ففيه قوة الفساد قبل الفساد اى امكان العدم
سابق على الانعدام كما ان ما يطرا وجوده من الحوادث فيكون
امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة
الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكما ان امكان الوجود
وصف اضافى لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه
فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث فيفتقر الى
مادة سابقة فيكون بينهما امكان وجود الحوادث وقوته كما
سبق فى مسئلة قدم العالم فى المادة التى فيها قوة الوجود قابلة للوجود
الطارى والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول
عند طريانه وهو غيره وكذلك قابل العدم ينبغى ان يكون موجودا
عند طريان العدم حتى يعدم شئ حكما وحقيقة ويكون ما عدم
غير ما بقى ويكون ما بقى هو الذى فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما
ان ما بقى عند طريان الوجود يكون غير ما طرا وقد كانت فيه قوة قبول
الطارى فيلزم ان يكون الشئ الذى طرا عليه العدم مركبا من شئ
انعدم ومن قابل للعدم يبقى مع طريان العدم وقد كان هو حامل
قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم
منها كالصورة ولكن النفس بسيط وهى صورة مجردة عن المادة
لا تركيب فيها وان فرض فيها تركيب من صورة ومادة فنحن ننقل
البيان الى المادة التى هى السنخ والاصل الاول اذ لا بد وان ينتهى
الى اصل يستحيل العدم على ذلك الاصل وهى المسمى نفسا كما
يستحيل العدم على مادة الاجسام فانها ازلية ابدية انما
تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان
الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فانها قابلة للضدين

على السوا

على السوا وقد ظهر من هذا ان كل موجود ابدى احدى الذات
يستحيل عليه العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة اخرى وهو ان
قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ فيكون غير ذلك الشئ
ولا تكون نفس قوة الوجود بيانه ان الصحيح البصر يقال انه بصير
بالقوة اى فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التى لا بد منها
فى العين ليصح الابصار موجودة وان تاخر الابصار فلتاخر شرط
اخر فيكون قوة الابصار للسواد مثلا موجودة للعين قبل
ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن
قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار
اذ لا يمكن ان يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجودا
بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود انتظار حقيقة الوجود
الحاصل بالفعل ابدا واذا ثبتت هذه المقدمات فنقول لو
انعدم الشئ البسيط لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا
لذلك الشئ وهو المراد بالقوة فيكون امكان الوجود حاصلا
فان ما امكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود ولا
نعنى بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدى الى انه يجتمع للشئ
الواحد قوة وجوده نفسه مع حصول وجوده بالفعل و
يكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة
الابصار تكون فى العين التى هى غير الابصار ولا تكون فى
نفس الابصار اذ يؤدى الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل وهما
متناقضان بل مهما كان الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان
بالفعل لم يكن بالقوة وفى اثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم
اثبات لقوة الوجود فى حال الوجود وهو محال وهذا بعينه

هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم الى استحالة حدوث المادة و
العناصر واستحالة عدمها فى مسئله ازلية العالم وابديته ومر
منشا التلبيس وضعهم الامكان وصفا مستدعيا محلا ا
يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده فان المسئله
فلا فرق بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة او جوهر نفس المسئلة
العشرون فى ابطال انكارهم بعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان
ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد
به الناس وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب
وعقاب روحانيين هما اعلى رتبة من الجسمانية وهو مخالف لاعتقاد
المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم فى الامور الاخروية ثم
لنعرض على من يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان النفس
تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما فى لذة لا يحيط الوصف بها
لعظمها واما فى الم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك
الالم مخلدا وقد يمحى على طول الزمان ثم يتفاوت طبقات الناس
فى درجات الالم واللذات تفاوتا غير محصور كما يتفاوتون فى
المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السرمدية
للنفوس الكاملة الزكية والالام السرمدية للنفوس الناقصة
المتلطخة والالم المنقضى للنفوس الكاملة المتلطخة فلا تنال
السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال
بالعلم والزكاة بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية
غذاوها ولذتها فى درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية
لذاتها فى نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها فى النظر الى الصور
الجميلة وكذلك سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات

البدن

البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة فى الحيوة
الدنيا حقها ان تتالم بفوات النفس ولكن الاشتغال بالبدن
ينسيه نفسه ويلهيه عن المه كالخائف لا يحس بالالم وكالخدر
لا يحس بالنار فاذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن
كانت فى صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا
زال الخدر شعر بالالام العظيم دفعة واحدة هجوما والنفوس
المدركات للمعقولات قد يلتذ بها التذاذا خفيا عما يقتضيه
طباعه وذلك لشواغل البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله
مثال المريض الذى فى فيه مرارة يستبشع الشئ الطيب الحلو
ويستهجن الغذاء الذى هو اتم اسباب اللذة فى حقه فلا يلتذ
به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها
اعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه
الطعام الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض يمنعه من الادراك
فزال العارض فادرك اللذة العظيمة وذاقه دفعة او مثال
من اشتد عشقه فى حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو
نائم او مغمى عليه فلا يحس فينتبه فجاه فيشعر بلذة الوصال
بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة
الى اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمه الا بامثلة
مما شاهده الناس فى الحيوة وهذا كما انا لو اردنا ان نفهم الصبى
والعنين لذة الجماع لم نقدر عليه الا نمثله فى حق الصبى باللعب
الذى هو الذ الاشياء عنده وفى حق العنين بلذة الاكل الطيب
مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم ان ما
فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع فان ذلك لا يدرك

الا بالذوق والدليل على ان اللذات العقلية اشرف من اللذات
الجسمانية امران احدهما ان حال الملئكة اشرف من حال السباع
والخنازير والبهايم وليست لها اللذات الحسية من الجماع
والاكل وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت به
فى نفسها فى اطلاعها على حقايق الاشياء وقربها من رب العالمين
فى الصفات لا فى المكان وفى رتبة الوجود فان الموجودات حصلت
من الله سبحانه على ترتيب وبوسايط فالذى يقرب من
الوسايط رتبته لا محالة اعلى والثانى ان الانسان ايضا
قد يوثر اللذات العقلية على الجسمية فان من تمكن من غلبة
عدوه والشماتة به يهجر فى تحصيله ملاذ الانكحة والاطعمة
بل قد يهجر الاكل طول النهار فى لذة غلبة الشطرنج والنرد
مع خسة الامر فيهما ولا يحس بالم الجوع وكذا المتشوق الى
الحشمة والرياسة يردد بين انخرام حشمته بقضا الوطر من
عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وينتشر عنه فيصون الحشمة
ويترك قضاء الوطر ويستحقر ذلك محافظة على ما الوجه
فيكون ذلك لا محالة الذ عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم
غفير من الشجعان مستحقرا خطر الموت شغفا بما يتوهمه
بعد الموت من لذة الثناء والاطراء عليه فاذا اللذات العقلية
الاخروية افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك
لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى اعددت
لعبادى الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم
من قرة اعين فهذا اوجه الحاجة الى العلم والنافع من جملته

العلوم

العلوم العقلية المحضة وهى العلم بالله سبحانه وصفاته
وملائكته وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان
كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة
اليه كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم المتفرقة
فهى صناعات وحرف كساير الصناعات واما الحاجة الى
العمل والعبادة ولزكاة النفس فان النفس فى هذا البدن
مطروده عن درك حقايق الاشياء لا لكونها منطبعة
فى البدن بل لاشتغالها به ونزوعها الى شهواته وتشوقها
الى مقتضياته وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ
فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة
على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت من النفس
ومات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس و
موذية من وجهين احدهما انها تمنعها عن لذاتها الخاصة
بها وهى الاتصال بالملئكة والاطلاع على الامور الجميلة
الالهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التالم
كما قبل الموت والثانى انه يبقى معها الحرص والميل الى الدنيا
واسبابها ولذاتها وقد سلبت منها الالة فان البدن هو الالة
للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امراة
والف رياسة واستانس بالاولاد واستروح الى مال و
ابتهج بحشمه فقتل معشوقه وعزل عن رياسته وسبى اولاده
ونساؤه واخذ امواله اعداؤه واسقطت بالكلية حشمته
فيقاسى من الالم ما لا يخفى وهو فى هذه الحياة غير منقطع الامل
عن عود امثال هذه الامور فان حال الدنيا غاد ورايح فكيف

اذا انقطع الامل بفقدان البدن بسبب الموت ولا ينجي عن التفضح
بهذه الهيئات الا كفا لنفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا
والاقبال بكنه الجد والجهد على العلم والتقوى حتى تنقطع علاقته
عن الامور الدنيوية وهو في الدنيا وتستحكم علاقته مع الامور
الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص عن سجن والواصل الى
جميع مطالبه وهو جنته ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات
عن النفس ومحوها بالكلية فان الضرورات البدنية جاذبة
اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال سبحانه
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا
ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ
بما اطلع عليه عند الموت من الامور الالهية فاما اثر مفارقة
الدنيا والنزوع اليها وعن قرب كمن يستنهض من وطنه
الى منصب عظيم وملك مرتفع فقد ترق نفسه حالة الفراق
على اهله ووطنه فيتاذى اذا ما ولكن يمحيها بستانفه من
لذة الابتهاج بالملك والرياسة ولما لم يمكن سلب هذه
الصفات بالكلية ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط
بين كل طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد
فكانه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في امساك
المال ليستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا
ولا ان يكون ممتنعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا
منهمكا في كل امر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه
يطلب الوسط بين البخل والتبذير والشجاعة فانها الوسط
بين الجبن والتهور وكذا في جميع الاخلاق وعلم الاخلاق

طويل

طويل والشريعة بالغت في تفصيلها ولا سبيل في تهذيب
الاخلاق الا بمراعاة قانون الشريعة في العمل حتى لا يتبع
الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع فيقدم
ويحجم باشارته لا باختياره فتتهذب به اخلاقه ومن عدم
هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو الهالك ولذلك
قال الله سبحانه قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها
ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف
العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية
دون العملية فهو العالم الفاسق فيتعذب مدة ولكن لا
يدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية
تلطخه تلطيخا عارضا على خلاف جوهر النفس وليس
تتجدد الاسباب المجددة فيمحى على طول الزمان ومن له
الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن
الالم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا ان من
مات فقد قامت قيامته واما ما ورد في الشرع من
الصور فالقصد به ضرب الامثال لقصور الافهام عن
درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم
ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم
ونحن نقول اكثر هذه الامور ليس على مخالفة الشرع
فانا لا ننكر ان في الاخرة انواعا من اللذات اعظم
من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن
ولكنا عرفنا ذلك بالشرع اذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم
المعاد الا ببقاء النفس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم

معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف للشرع منها انكار
حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والالام
الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في
القران فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية
والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله سبحانه فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين اى لا تعلم جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي
الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت فكذلك وجود
تلك الامور الروحانية الشريفة لا تدل على نفي غيرها بل الجمع
بين الامرين اكمل فالموعود اكمل الامرين وهو ممكن فيجب التصديق
على وفق الشرع فان قيل ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام
الخلق كما ان الوارد من ايات التشبيه واخباره امثال على
قدر فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عامة الناس
والجواب ان التسوية بينهما تحكم بل هما متفرقان من وجهين
احدهما ان الالفاظ الواردة في التشبيه يحتمل التاويل
على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة
والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التاويل
فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة
الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة والثاني ان
ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة
ويد الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه
فوجب التاويل بادلة العقول وما وعد من امور الاخرة
ليس محالا في قدرة الله سبحانه فيجب الجري على ظاهر
الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه فان قيل قد دل

الدليل

الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كما دل الدليل
على استحالة الصفات على الله سبحانه قلنا لبهم باظهاره
ولهم في ذلك مسالك المسلك الاول قولهم تقدير
العود الى الابدان لا يخلوا من ثلثة اقسام اما ان يقال
الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به
كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قائمة بنفسها
ومدبرة في الجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحيوة
اى امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم والبدن ايضا ينعدم
ومعنى المعاد اعاده الله سبحانه للبدن الذي انعدم ورده
الى الوجود واعادة الحياة التي انعدمت او يقال مادة
البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان تجمع وتركب على شكل ادم
وتخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس
موجودة وتبقى بعد الموت ولكن يرد البدن الاول بجميع تلك
الاجزا بعينها وهذا قسم واما ان يقال ترد النفس الى بدن سوى
كان من تلك الاجزاء او من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان
من حيث ان النفس تلك النفس فاما المادة فلا التفات اليها اذ
الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس وهذه الاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة
والبدن فاستيناف خلقهما ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان
بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء
كما يقال فلان عاد الى الانعام اى ان المنعم باق وترك الانعام
ثم عاد اليه اى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غيره بالعدد
فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى

البلد اى بقى موجودا خارجا وقد كان له كون فى البلد فعاد الى
مثل ذلك فان لم يكن شئ باق وشيئان متعددان متماثلان و
يتخللهما زمان لم يتم اسم العود الا ان يسلك مسلك المعتزلة
فنقول المعدوم شئ ثابت والوجود حال تعرض له مرة وينقطع
تارة ويعود اخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات
ولكنه رفع للعدم المطلق الذى هو النفى المحض وهو اثبات
للذات المستمرة الثبات الى ان يعود اليها الوجود وهو محال
وان اخترنا صرهذا القسم بان قال تراب البدن لا يفنى فيكون
باقيا فيعاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم ان يقال
عاد التراب بعد ان انقطعت الحياة عنه مرة ولا يكون ذلك
عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان
انسان لا بمادته والتراب الذى فيه اذ تتبدل عليه سائر الاجزاء
او اكثرها بالغذا وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه
او نفسه فاذا عدمت الحياة او الروح فما عدم لا يعقل عوده
وانما يستانف مثله ومهما خلق الله سبحانه حياة انسانية
فى تراب يحصل من بدن شجر او فرس او نبات كان ذلك
ابتدا خلق انسان والمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد
هو الموجود اى عاد الى حالة كانت له من قبل اى الى مثل
تلك الحال والعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان
ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء الانسان فتتخلق منه
نطفة يحصل منها انسان فلا يقال للفرس انقلب انسانا
بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما
بقيت الا المادة واما القسم الثانى وهو تقدير بقاء النفس

وردها

وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معادا اى
عودا الى تدبير البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت
ينحل ترابا او تاكله الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا
وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره وماءه امتزاجا يبعد انتزاعه
واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله سبحانه
فلا يخلو اما ان يجمع الاجزا الذى مات عليها فقط فينبغى
ان يكون معاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص
الاعضاء كما كان وهذا مستقبح لاسيما فى اهل الجنة وهم الذين
خلقوا ناقصين فى ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه
من الهزال عند الموت وان جمع جميع اجزائه التى كانت
موجودة فى جميع عمره فيه فهو محال من وجهين احدهما ان
الانسان اذا تغذا بلحم انسان وقد جرت العادة به فى بعض البلاد
ويكثر وقوعه فى اوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا لان
مادة احدهما كانت بدنا للماكول فصارت بالغذا بدنا للاكل
ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد والثانى انه يجب اعادة
جزء واحد كبدا وقلبا ويدا ورجلا فانه ثبت بالصناعة الطبية
ان الاجزا العضوية يغتذى بعضها بفضل البعض فيتغذى
الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فنفرض اجزاء معينة
قد كانت مادة لجملة من الاعضاء فالى اى عضو تعاد بل لا
يحتاج فى تقدير الاستحالة الاولى الى اكل الناس للناس
فانت اذا تاملت ارضا ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول
الزمان ان ترابها جثث الموتى وقد تفرقت وزرع فيها و
غرس وصار حبا وفاكهة وتناولها الدواب فصارت

بدنا فما من مادة يشار اليها الا وقد كانت بدنا لاناس كثيرة
فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم
منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية
والابدان اجسام متناهية فلا تبقى المواد التى كانت موادا لانفس
بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم واما القسم الثالث وهو رد
النفس الى بدن انسانى من اى مادة كانت واى تراب فهو محال
من وجهين احدهما ان المواد القابلة للكون والفساد محصورة
فى مقعد فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهى متناهية والانفس
المفارقة للانسان غير متناهية فلا تفى بها والثانى ان التراب
لا يقبل تدبير النفس ما بقى ترابا بل لا بد وان تمتزج العناصر
امتزاجا يضاهى امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا
يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب
او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسمت اعضاء بدنه
الى اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن و
المزاج لقبول نفس استحق من المبادى الواهبة للنفوس
حدوث نفس فيتوارد فى البدن الواحد نفسان ولهذا بطل
مذهب التناسخ وهذا المذهب هو عين التناسخ فانه يرجع الى
اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن اخر
غير البدن الاول والمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ
يدل على بطلان هذا المسلك الاعتراض هو ان نقول
بم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى ان النفس
باقية بعد الموت وهى جوهر قائم بنفسه فان ذلك لا يخالف
الشرع بل دل عليه الشرع فى قوله سبحانه ولا تحسبن الذين

قتلوا

قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وبقوله
صلى الله عليه وسلم ارواح الصالحين فى حواصل طير خضر
معلقة تحت العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح
بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير مع عذاب القبر و
غيره فكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث
والنشور بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها الى بدن
اى بدن كان من مادة البدن الاول او من غيره او من مادة
استونف خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ تتبدل عليه اجزاء
البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء
ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا
مقدور لله سبحانه ويكون ذلك عودا لتلك النفس فانه
كان يتعذر عليه ان يحظى بالالام واللذات الجسمانية لفقد
الالة وقد اعيدت اليه الة مثل الاولى فكان ذلك عودا
محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية
وكون المواد متناهية محال لا اصل له فانه بناء على قدم العالم
وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس
المفارقة للابدان عنده متناهية وليست اكثر من المواد الموجودة
وان سلم انها اكثر فالله سبحانه قادر على الخلق واستيناف
الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله سبحانه على الاحداث
وقد سبق ابطاله فى مسئلة حدث العالم واما احالتكم
الثانية بان هذا تناسخ فلا مشاحة فى الاسماء فما ورد الشرع
به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما ننكر نحن التناسخ فى
هذا العالم فاما البعث فلا ننكره سمى تناسخا او لم يسم تناسخا

وقولكم ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق به حدوث
نفس من المبادى رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا
بالارادة وقد ابطل ذلك فى مسئلة حدث العالم كيف ولا
يبعد على مساق مذهبكم ايضا ان يقال انما يستحق حدوث
نفس اذا لم يكن ثم نفس موجوده فنستانف نفس فيبقى ان
يقال فلم لم تتعلق بالامزجة المستعدة فى الارحام قبل البعث
والنشور بل فى عالمنا هذا فيقال لعل الانفس المفارقة
تستدعى نوعا اخر من الاستعداد ولا يتم سببها فى ذلك
الوقت ولا بعد فى ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس
الكاملة المفارقة الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتدا
التى لم تستعد كمالا بتدبير البدن مرة والله سبحانه اعلم
بتلك الشروط واسبابها واوقات حضورها وقد ورد
الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به المسلك الثانى
ان قالوا ليس فى المقدور ان ينقلب الحديد ثوبا منسوجا
بحيث يعتم به الا ان تتحلل اجزا الحديد الى العناصر باسباب
تستولى على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر ثم تجمع
العناصر وتدار فى اطوار فى الخلقة الى ان تكتسب صورة
القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم يكتسب الغزل الانتظام
المعلوم الذى هو النسج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد
عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة فى هذه الاطوار على سبيل
الترتيب لكان محالا نعم يجوز ان يخطر للانسان ان هذه
الاستحالات يجوز ان تحصل كلها فى زمان متقارب لا يحس
الانسان بطولها فيظن انه وقع فجاه دفعه واحدة واذا عقل

هذا

هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر او ياقوت
او در او تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا
الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام
والعروق واللحوم والغضاريف والاخلاط والاجزاء
المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء
ولا تكون الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق
ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاخلاط ولا تكون الاخلاط
الاربعة ما لم تكن موادها من الغذا ولا يكون الغذا ما لم
يكن حيوان او نبات وهو اللحم والحبوب ولا يكن حيوان
ونبات ما لم تكن العناصر الاربعة جميعا ممتزجة بشرائط
مخصوصة طويلة اكثر مما فصلنا جملتها فاذا لا يمكن ان يتجدد
انسان لترد النفس اليه الا بهذه الامور ولها اسباب كثيرة
افينقلب التراب انسانا بان يقال له كن فيكون او بان تمهد
اسباب انقلابه فى هذه الادوار واسبابه هى القاء النطفة
المستخرجة من لباب بدن الانسان فى رحم حتى تستمد من
دم الطمث ومن الغذا مدة حتى تتخلق مضغة ثم علقة ثم
جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا وقول القائل يقال له كن
فيكون غير معقول اذ التراب لا يخاطب وانقلابه انسانا
دون التردد فى هذه الاطوار محال وتردده فى هذه الاطوار
دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا الاعتراض
انا نسلم ان التردد فى هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن
الانسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقى حديدا
لما كان ثوبا بل لا بد وان يصير قطنا مغزولا ثم منسوجا

ولكن ذلك في لحظة او في مدة ممكن ولم يتبين لنا ان البعث
يكون في اوحى ما يقدر اذ يكون جمع العظام وانتشار
اللحم وانباته في زمن طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر
في ان الترقي من هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير
واسطة او بسبب من الاسباب وكلاهما ممكن عندنا كما
ذكرنا في المسئلة الاولى من الطبيعيات على اجرا العادات
وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم
بل العادات يجوز خرقها فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور
مع وجود اسبابها واما الثاني فهو ان نقول ان ذلك يكون
باسباب ولكن ليس من شرطه ان يكون السبب هو المعهود
بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها
ينكرها من يظن ان لا وجود الا لما يشاهده كما تنكر طائفة
السحر والنيرنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات
وهي ثابتة بالاتفاق باسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم
ير انسان المغناطيس وجذبه الحديد وحكي له ذلك لاستنكره
وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشد عليه ويجذب
وانه المشاهد في الجذب حتى اذا شاهده تعجب منه وعلم ان
علمه قاصر عن الاحاطة بعجايب القدرة وكذا الملحدة المنكرة
للبعث والنشور اذا بعثوا وراوا عجايب صنع الله سبحانه
فيه ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسرا
لا يغنيهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي
يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق الانسان
عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة المتشابهة الاجزا

تنقسم

تنقسم اجزاؤها المتشابهة في رحم ادمية الى اعضاء مختلفة
لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وغضروفية وشحمية فتكون
فيها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان
والاسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع تجاورها
وهلم جرا الى البدايع التي في الفطرة لكان انكاره اشد
من انكار الملحدة حيث قالوا ائذا كنا عظاما نخرة الاية
فليس ينكر المنكر البعث انه من اين عرف انحصار اسباب
الوجود في ما شاهده ولم يبعد ان يكون في احيا
الابدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في بعض الاخبار
انه يعم الارض في وقت البعث مطر قطراتها تشبه النطفة
وتختلط بالتراب فاي بعد في ان يكون في الاسباب الالهية
امر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث
الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة فهل لهذا
الانكار مستند الا الاستبعاد المجرد فان قيل الفعل الالهي
له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال الله سبحانه
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن تجد
لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب التي توهمتم امكانها
ان كانت فينبغي ان تطرد ايضا فتتكرر الى غير نهاية وان
يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد الى
غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرير والدور فلا يبعد
ان تختلف مناهج الامور في كل الف سنة مثلا
ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابديا على سنن واحد
فان سنة الله سبحانه لا تبديل فيها وهذا لما كان الفعل الالهي

يصدر عن المشية الالهية والمشية الالهية ليست متعينة
الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر
منها كيف ما كان منتظما انتظاما يجمع الاول والاخر على
سنن واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان
جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الان
او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر
والدور فقد دفعتم القيمة والاخرة وما دلت عليه
ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا
هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب
وان قلتم ان السنة الالهية بالكلية تتبدل الى جنس
اخر ولا تعود فما هذه السنة وتنقسم مدة الامكان الى
ثلثة اقسام قسم قبل خلق العالم اذ كان الله تعالى ولا عالم
وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به الاختتام وهو المنهاج
المبقي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة
الله سبحانه وهو محال فان هذا انما يكون بمشية مختلفة باختلاف
الاحوال اما المشية الازلية فلها مجرى واحد مضروب
لا تبدل عنه لان الفعل مضاه للمشية والمشية على سنن
واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا
لا يناقض قولنا ان الله سبحانه قادر على كل شيء فانا نقول
ان الله سبحانه قادر على البعث والنشور في جميع الامور
الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق
قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما انا نقول ان فلانا
قادر على ان يحز رقبة نفسه ويبعج بطن نفسه ويصدق

ذلك

ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولكنا نعلم انه لا يشاء ولا
يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر
على معنى انه لو شاء لفعل فان الحمليات لا تناقض الشرطيات
كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب و
قولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة الحملية
لا تناقض الموجبة الشرطية فاذا الدليل الذي دلنا
على ان مشيته ازلية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى
الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود
وان اختلفت في احاد الاوقات فيكون اختلافها ايضا
على انتظام واتساق بالتكرر والعود اما غير هذا فلا يمكن
والجواب ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم فان المشية
قديمة فليكن العالم قديما وقد ابطلنا ذلك وبينا انه لا
يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهي ان يكون الله
سبحانه موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد
ثم يستانف نظما ثالثا وهو الموعود في الجنة ثم يعدم
الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع
قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا اخر لها
وهذه المسئلة كيف ما رددت تنبني على مسئلتين
احداهما حدث العالم وجواز حصول حادث من قديم
والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون
الاسباب او احداث اسباب على منهج اخر غير معتاد
وقد فرغنا من المسئلتين جميعا خاتمة الكتاب
فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون

القول بكفرهم ووجوب القتل على من يعتقد معتقدهم
قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلث مسائل احداها مسئلة
قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية
قولهم ان الله سبحانه لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة
من الاشخاص والثالثة في انكارهم بعث الاجساد و
حشرها فهذه المسائل الثلاثة لا تلايم الاسلام بوجه
ومعتقدها معتقد كذب الانبياء صلوات الله عليهم
وسلامه وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا
لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصراح الذي لم
يعتقده احد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه المسائل
الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاده
التوحيد فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ومذهبهم
في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرحت به المعتزلة
في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق
من فرق المسلمين الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير
اهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضا بها ومن
يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل واما
نحن فلسنا نؤثر الان الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح
منه وما لا يصح كي لا نخرج من مقصود هذا الكتاب
والله تعالى هو الموفق للصواب تم كتاب تهافت الفلاسفة
والحمد لله حق حمده وصلواته على سيدنا محمد نبيه وعبده
وعلى اله وذريته واصحابه الائمة الراشدين من بعده وسلم
تسليما كثيرا سنة ١١٩٥ في ٨ شهر جمادى الاول

انقلابی جائز و ممکن دکلدر
معلوم اولا که حقیقت ماهیت اوج قسمدر بری واجب الوجود بالذاتدر یعنی ذاتنک مقتضاسی
اولوب انفکاکی محالدر وارلغینک اولی واخری یوقدر که انجق الله تعالی در اندن غیری ذات واجب
الوجود بالذات یوقدر بری دخی ممتنع الوجود بالذاتدر یعنی وارلغی محالدر دائما یوقدر والله تعالی
نک قدرتی اکا تعلق ایلمک محالدر الحق تعالینک شریکی کبی وایکی ضدک بر آنده بر محلده جمع اولمسی
کبی وسائر محاللر کبی وبری دخی ممکن الوجوددر وارلغی ویوقلغی قابلدر الله تعالینک بو ممکناتک
دیله دیکنی وار ایدر و دیلدیکنی یوق ایدر وجمیع ممکنات صکره دن خلق اولنمشدر اناک ایچون
برحالدن برحاله متبدل ومتغیر اولورلر بو ممکنات دخی اوج قسمدر بری مخلوق وموجود اولمشدر
کوکلر ویرلر وسائر مخلوقلر کبی وبری دخی شمدیه کیرو وجوده کلمسه کلورکرکدر صکره خلق
اوله جقلر کبی وبری دخی الله تعالی مراد وخلق ایتمدیکی ایچون هیچ وجوده کلمامشدر وشمدین
کیرو بیله کلمز الله تعالینک قدرتی اکا تعلق ایتمک ممکندر محال دکلدر لکن مراد ایتمز مثلا بر دریا که
صوی مسک وعنبر اوله وایچنده لعل وجواهر وزبرجد ویاقوت وانجودن بالقلر اوله ودرر
التوندن وکمشدن سفینه لر اوله ومثلا بیاض بو کوکلر کبی کوکلر ونیچه بیاض بو یرلر کبی یرلر
وجنتلر وجهنملر وجوده کلمک وخلق اولنمق ممکن واکا حق تعالینک قدرتی تعلق ایلمک ممکندر
لکن تعلق ایتمز وایجاد ایتمز وبو ممکنات معدومات ایچون نفس الامرده معدومات ممکنات ثابتدر
دیدکلری باطلدر ممکناتک وجوده کلانلری بو نلردر که بیان اولنور ممکن موجود اکر بالذات
متحیز ایسه جوهردرلر اکر جوهر ایله قائم ایسه عرض درلر ومتحیز بالذات دخی هیچ قسمت قبول
ایتمزسه جوهر فرد دینور اکر منقسم اولوب یالکز طولا قسمت قبول ایدرسه خط جوهری درلر
واکر طولا وعرضا وعمقا قسمت قبول ایدرسه جسم درلر جسم دخی ایکی قسمدر اکر سهولت ایله تشکلات
مختلفه وصور متنوعه قبول ایدرسه جسم لطیف درلر ذی روح اولمیان هوا کبی وذی روح اولانده
شهوت وتناکح اولمازسه ملائکه درلر واکر اولورسه جن درلر واکر سهولتله اشکال مختلفه وصور
متنوعه قبول ایتمزسه جسم کثیف درلر اکر ذی روح ونامی دکل ایسه جماد درلر طاغلر وطاشلر
دیرلر کبی عقول ونفوس فلکیه یی انکار ایدنلره کوره کوکلر دخی یلدیزلر وشمس وقمر جمله سی
جماددندر واکر نامی اولوب ساقی وار ایسه اشجاردرلر اکر ساقی یوق ایسه نبات دیرلر
اکر جسم کثیف ذی روح ایسه حیوان دیرلر عاقل ومتفکر ایسه انسان دیرلر دکل ایسه
~~بهائم دیرلر انسان دیرلر دکل ایسه~~ بهائم وانعام دیرلر کرک دریاده اولسون وکرک قرهده
اولسون قول صحیحده ارواح اجسام لطیفه دندر جوهر ایله قائم اولان عرض
اکر جوهر آنسز بولنماز ایسه کون دیرلر مکانده حصول معناسنه اکر عدم اصلی عقیبنده
ایسه کون اول واکر کون اول مرتبه بر مکانده ایکی لحظه مستقر اولورسه سکون درلر
واکر کون بر مکاندن بر مکانه انتقال ایدرسه حرکت دیرلر واکر عرض حواس خمسه ظاهره ایله
بر یسیله معلوم اولوب اکر قوه باصره ایله محسوس اولسه الوان دیرلر بعضیلر عندنده
الوانک اصلی ایکیدر بیاض وسواد معتزله عندنده اصلی بشدر بیاض سیاه حمره
صفره خضره بعضیلرک عندنده جمله الوان اصلدر واکر عرض
سامعه ایله محسوس اولورسه صوت درلر حرف صوتک کیفیتیدر واکر عرض

قوة ذائقه ایله محسوس اولورسه طعوم دیرلر آجی وطاتلو واکشی وغیرلر کبی واکر عرض قوة
شامه ایله محسوس اولورسه روایح دیرلر رایحۀ طیبه وکریهه کبی واکر عرض قوة لامسه ایله
محسوس اولورسه ملموسات دیرلر خفت وثقلت وحرارت وبرودت ورطوبت ویبوست کبی
اکر عرض بدن حیوان انسز اولمیوب اول عرض زائل اولدقده حیوانیت زائل اولورسه حیوة (موت اولماز ایسه)
دیرلر اکر عرض ایله حیوان مقاومت ایدوب عضو مخصوصده اولمازسه قدرت اکر عرض قلبده
اولوب اکر برشئ جزبه میل ایدرسه ارادت ومحبت دیرلر واکر برشئ دفعۀ میل ایدرسه کراهت
دیرلر واکر عرض قلبی برشیئک وجودینی تحصیله توجّه ایتمزسه نفرت دیرلر واکر عرض برشیئک
اوزرینه نفی واثبات ایله حکمی طلب ایدرسه نظر تفکر دیرلر واکر عرض نفس حکم اولوب نظر تفکره
توقف ایدرسه حکم نظری دیرلر ایتمز ایسه بدیهی دیرلر واکر سبب موجبدن حاصل اولوب
جازم ایسه اعتقاد دیرلر واقعه مطابق ایسه اعتقاد حق دکل ایسه اعتقاد باطل وجهل
مرکب دیرلر اکر حکم جازم اولمیوب راجح ایسه غالب طرفنه ظن مغلوب طرفنه وهم دیرلر اکر
ایکی طرفی مساوی اولورسه شک دیرلر اکر حکم سبب موجبدن حاصل اولورسه تقلید دیرلر
اکر حکم باطنیه دن ایسه حکم وجدانی دیرلر آجلق وصوسزلق والم وغصه وخوف وحزن
وفرح وسرور کبی بونلر مخلوقاتک اقسامیدر اجمالاً ذکر اولندی بصیرت کشا اولسون
والسلام

مقام سادس ایمان بالقضا والقدر بیاننده در [illegible] معلوم اوله که تبارک وتعالی هر شئ قضا ایلمشدر
وقضا اهل سنت عندنده ومذهبنده ارادۀ ربانیه نک تعلقاتندن عبارتدر امدی جمیع کائنات
وجوده کلزدن اول نه وجه ایله ونه کیفیت ایله ونه زمانده اوله جغنی بیلوب ازلده علمی تعلق ایدوب
لوح محفوظه یازلمشدر نتکیم امام ترمذی عبادة بن الصامت رضی الله تعالی عنه روایتنده
شویله بیوررکه حضرت رسول کائنات صلی الله علیه وسلم بیوردیکه ان اول ما خلق الله القلم
یعنی تحقیق حق تعالینک اول خلق ایلدیکی نسنه قلمدر ابو هریره رضی الله تعالی عنه روایتنده
اول شئ خلق الله القلم ثم النون وهی الدوات یعنی حق تعالینک اول خلق ایلدیکی قلمدر صکره کی
نوندر یعنی دواتدر فقال له اکتب ودخی حق تعالینک قلمه کتابت ایله امر ایلدکده قال ما اکتب
قلم نه شئ کتابت ایده یم دیدی قال حق جل وعلی بیوردیکه اکتب القدر مقدوراتی ومخلوقاتی
علی وجه التفصیل کتابت ایت دیدی فکتب ما کان وما یکون وما هو کائن الی الابد
پس قلم شمدیکی حالده وشمدیکی زماندن مقدم اولنلری وابد الابدین اوله جقلری یازدیکی
وبر روایتده قلم هر کسک عملنی واثرینی ورزقنی واجلنی علی حده یازدقدنصکره ثم ختم
علی فم القلم فلم ینطق ولا ینطق الی یوم القیمة یعنی قلمک اوزرینه حق تعالی ختم ایلدی
بردخی تسطیر ایتمدی والی یوم القیمة هیچ برنسنه یازماز دیمکدر ایمدی بوندن معلوم
اولدیکه لوح محفوظ محو واثبات قبول ایتمز نتکیم حضرت علی رضی الله تعالی عنه واکثر
علما رحمهم الله تعالی بویله تحقیق ایدیبورلر واما یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الکتاب

بکی

کبی آیت کریمه لری امور دنیانک اختلاف وتبدل وکم اهلکنا من القرون وانشأنا من بعدهم
قرناً آخرین کبی آیت کریمه لرده حمل وتفسیر ایتدیلر نتکیم ارشاد البشر الی طریق القضا والقدر
ادلو رساله مزده تفصیل ایلدک وحضرت امام اعظم ابو حنیفه رضی الله عنه فقه اکبر کتابنده
شویله بیوردیکه لا یکون فی الدنیا ولا فی الاخرة شئ الا بمشیته یعنی دنیاده وعقباده
ذره قدر نسنه بولنماز الا حق تعالی وتبارک نک ارادتیله بولنور وقضاده حکمنه وامرینه
مقارن بولنور وقدره مقدار معین وزمان ومکان معین ووصف معین اوزرینه تقدیر
وتعیین ایلدیکنه مقارن بولنور وکتبه فی اللوح المحفوظ اول نسنه نک وجودندن مقدم
لوح محفوظه کتابت ایتمسیله بولنور ایمدی بو تقریردن شویله منفهم اولندیکه جمله مخلوقاتدن
برنسنه وهیچ اثر یوقدر لکن حق جل وعلا آنلری ذره بذره علی وجه التفصیل بیلور کیمسنک
وجوده کلمه سنی وکیمسنک یوق اولمه سنی خیرلری وشرلری وفائده لری وضررلری کافرلرک
کفر وشرکلرینی وفاسقلرک فسق وعصیانلرینی مراد ایدوب لوح محفوظه یازمشدر پس
بو تقدیرجه قوللر آنک حکمنه وقضاسنه مخالفت ایتمکه قادر دکلدر هر کس فعلنده
وسائر حرکات وسکناتلرنده مجبور ومضطر اولمق لازم کلور دیو سؤال توهم اولندیغچون
پس ابو حنیفه رضی الله تعالی عنه بو سؤالی دفع ایچون دیدیکی لکن کتبه بالوصف لا بالحکم
یعنی حق تعالی لوح محفوظه وصف طریقیله یازدی یعنی هر شئ حقنده فلان نسنه
شویله اولور فلان کیمسه لر کافر اولورلر اختیارلریله وفلان کیمسه لر مؤمن اولورلر اختیارلریله
وسائر اشیا شویله اولورلر دیو هر نسنه لرک اوصافی واحوالی وقوللرک اراده لری وقصدلری
ایجاده سبب اولور دیو کتابت اولنمشدر یوخسه فلان کیمسه لر شویله اولسون وفلان
نسنه بویله اولسون دیو حکم امر ونهی طریقیله دکلدر بو صورتده جبر واضطرار لازم
کلمز ودخی قضا ایکی قسمدر بریسی قضاء مبرمات وبریسی معلقاتدر اما مبرمات
اولدرکه برشرط ایله مشروط وبر سببه مربوط اولمامشدر بلکه قطع وجزم طریقیله
حکم مراد اولنمشدر مثلا فلان نسنه البته شویله اولسه کرکدر دیو حکم اولنمشدر
بویله قضادن احتراز اصلا فائده ویرمز اما معلقات که حکم آلهی برشرط اوزرینه
تعلیق یاخود برسبب ایله مربوط اولمشدر مثلا قوللر تزوج ایلدکده اولاد حاصل اولور
تزوج ایلمیانلر اولادن محروم ماندر وفلان مصیبتلر قوللرک دعالری سببیله دفع اوله جقدر
وفلان مرادلر دعالری سببیله حاصل اوله جقدر دیو قضا اولنمشدر ایمدی تزوج شرطدر

توزنج

اعلاه شروطدر والحكم ولمدیغه اولادا ولماز کذلك دعا سببدر مصیبتك دفعی مسببدر
وسائر مرادلر دخی مسببدر ایمدی بویله قضای معلقدن احتراز ومراد معلقی طلب
ممکندر لکن قوللره اولا لازم اولان بودرکه شرطه وسببه اولا تشبث ایدوب بعده
مراد طلب ایده لر والحاصل چونکه قضا قوللره کوره امر مجهول اولوب کیفیتنده معقول
اولندیغیچون هر بر عموم وخصوصده سبب وشرطه تشبث امر لازمدر شاید
مرادلر اول سبب وشرط واسطه سیله حاصل اولور باذن الله تعالی سؤال اولور
اخرویه غیر متناهیه در ایمدی نیجه لوح محفوظه مجموعی تحریر ممکن اولور جواب حقیقت لوح سائر
نسنه لرکبی دکلدر وکتابت دخی مجهول الکیفدر بو مثللو اموره ایمان واجبدر کیفیتندن
بحث ممکن دکلدر حتی بعض اهل علم شویله بیورمشدرکه معلومات عالم عندنده نیجه مرتسم
ومنتقش ایسه کذلك جمیع اشیا دخی لوح محفوظده اویلیجه مرسومدر یوخسه کاغد
اوزرینه کتابت کبی دکلدر دیمشلر والله تعالی اعلم واحکم فصل قدر مقدوره دینور مخلوق
معناسنه درخارجده بولنان اشیا قضاء سابقه موافق ظهور ایدر ایمک قدر وقضاء
الهی سابقدر وبربرلرینه موافق ومطابقدر مخالف اولمق محالدر والحاصل هر نه که عالمده
بولنور امام بخاری ومسلم رحمهما الله تعالی تخریج ایتدیلر عبد الله بن مسعود رضی الله تعالی
عنه دن رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم بیوردیلرکه ان احدکم یجمع خلقه فی بطن امه
اربعین یوما نطفة یعنی تحقیق سزك بریکز مثلا اناسی قرننده قرق کون نطفه اولدیغی
حالده خلقتی جمع وترتیب اولنور ثم یکون علقة مثل ذلك بعده قرق کونده بر اویشمش
قان اولور ثم یکون مضغة مثل ذلك بعده قرق کونده بر پاره ملایم ات اولور صورت
انسانیه انده حاصل اولور ادکاك یاخود عورت تام الخلقه یاخود ناقص الخلقه هر اعضاسی
یرلو یرینه ترتیب اولنوب روح کلمکه قابلیت حاصل اولدقده ثم یرسل الیه الملك فینفخ
فیه الروح یعنی اکا بر ملك ارسال اولنوب اکا روح نفخ ایدر ویؤمر باربع کلمات ملك درت
نسنه یازمغله امر اولنور یکتب رزقه واجله وعمله وشقی او سعید اناك رزقنی وعمرنی
وعملنی واهل جهنمیدر یوخسه اهل سعادتدنمیدر بونلرك جمله سنی یازرلر ایمدی حدیث
شریفده شویله واقعدرکه السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن
امه یعنی سعید اولدرکه اناسی قرننده اهل سعادت اولدیغی یازلمش اوله وشقی اولدرکه
اناسی قرننده اهل شقاوت اولدیغی حالده یازلمش دیمکدر بعض اشاعره دن منقولدرکه
مؤمن شول کمسه درکه عمری ایمان ایله ختم اوله نه قدر طول عمرنده کفر وعصیان ایدرسه بیله
کافر اولدرکه العیاذ بالله تعالی عمری کفر ایله ختم اولنه هر نه قدر طول عمرنده طاعات وایمان ایدر
ایسه بیله لکن ماتریدیه مذهبنده شقاوت وسعادت متبدل اولور نیجه کمسه لر واردرکه
صورت اسلامده معمر اولور اخر عمرنده مرتد اولوب کفر ایله ختم اولنه ونیجه کمسه لر واردرکه
عمری کفر وضلالتده کچر اخر عمرنده توبه ایدوب ایمان وهدایت اوزره ختم اولنور

ددخی

ددخی رزق عمر ایله تمام اولور وعمرك زیاده ونقصانی قبول ایتمز زیرا اجل دیو شول زمانه دیرلرکه
حق تعالی موتی اولوقتده قضا ایتمشدر تاخیر وتقدیم قبول ایتمز زیاده اولمسنی مشعر
بعض حدیث شریفلر تاویل اولنمشدر برکت ورفاهیت وطاعاته توفیق اولنمغله وغیری
وجهله دخی معلوم اوله که بنی آدم اوزرینه مؤکل ملائکه لر واردر عددلرنده اختلاف اولنمش
بعض روایتده شویله درکه بر ملك صاغ جانبنده حسناتنی وبری صول جانبنده سیئاتنی یازارلر
هر بر انسانه اون ملك ودخی زیاده محافظه ایچون تعیین اولنمشدر دیو روایت اولنمش بونك تفصیلی
تحریر اولنمامشدر حتی بر روایتده اوجیوز التمش ملائکه تعیین اولنمشدر دیو واقع اولمش الحدیث
ان الله تعالی نهاکم عن التعری فاستحیوا من ملائکة الله الذین معکم الکرام الکاتبین
الذین لا یفارقونکم الا عند احدی ثلاث حاجات الغائط والجنابة والغسل یعنی
تحقیق حق تعالی سزی چپلاق اولمقدن نهی ایلدی وحیا ایدیکوز شول الله تعالینك ملائکه
لرندن که سزکله بیله در وشویله ملائکه که اصلا سزدن مفارقت ایتمزلر اوچ حاجت وقتندن
ما عدا بری تغوط بری مجامعت بری غسل ایدرکی بو اوچ حالده بو مقدار مفارقت
ایدرلر بعض روایتده شویله درکه کیشی روح تسلیم ایلدکده کندویه مؤکل اولان ملائکه
کوررکه اکر اول کشی فحشیات ولغویات وسائر قبیحاتی مرتکب ایسه اول ملائکه اول کمسه یه
دیرکه الحمد لله سندن خلاص اولدق بزه دردلو اذیت ایدردك فحشیات وغیبت سویلیوب
بزه ایشدردك وقبیح عملره بزی واقف ایدوب متاذی اولوردق قبیح مکانلرده اوتوروب دردلو
دردلو خیانت ایدوب بزه الم ویردك الحمد لله تعالی شمدی سندن سنك کبی خبیث رفیقدن
قورتلدق دیرلر اکر اول کشی صالح کمسه ایسه ملائکه دیرلرکه حق تعالی سکا خیر ورحمت ایلسون
وسندن راضی اولسون کوزل رفیقمز ایدك بزه خیرلی کلاملر ایشتدردك خیرلی عملر ایدوب
بزی مستریح ایلدك حق تعالی سندن راضی اولسون دیرلر اللهم انا نعوذ بك من شرور انفسنا
وسیئات اعمالنا وان نفتتن فی قبورنا وان نخزی یوم الحشر بین اقراننا اللهم ارحمنا والحقنا
بزمرة حبیبك الابرار والاخیار والمقربین الاطهار واغفر لنا ولوالدینا ولاستاذنا ومشایخنا
اساتیذنا ولاقربائنا وللمؤمنین والمؤمنات الاحیاء منهم والاموات برحمتك یا ارحم الراحمین
وصل وسلم وبارك علی سیدنا وشفیعنا رسولك وحبیبك محمد وعلی سائر النبیین والمرسلین
وعلی الکل وصحبهم اجمعین والحمد لله رب العالمین امین

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا عدوی ولا طیرة ولا هامة ولا صفر
وفر من المجذوم کما تفر من الاسد صدق
روایت بوقد

